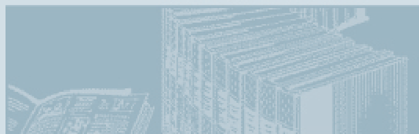
Filosófica



Epistemología, creación y divinidad

Leonardo Polo

EUNSA

EPISTEMOLOGÍA, CREACIÓN Y DIVINIDAD

LEONARDO POLO

EPISTEMOLOGÍA, CREACIÓN Y DIVINIDAD

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 225

Primera edición: Enero 2014

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) España
Teléfono: +34 948 25 68 50 Fax: +34 948 25 68 54
e mail: info@eunsa.es

ISBN: 978 84 313 2966 2
Depósito legal: NA 2 2014

Imprime: ULZAMA DIGITAL, S.L. Pol. Ind. Areta. Huarte (Navarra)

Printed in Spain Impreso en España

ÍNDICE GENERAL

PARTE III
EN TORNO A LA CRISTOLOGÍA

PRÓLOGO

Este libro es el primero que se publica tras la muerte de Leonardo Polo que, como es sabido, acaeció en febrero de este año. Fue el último que compuso y corrigió durante sus últimos meses de vida. Como me cupo en suerte ayudarle en la composición y corrección del mismo, seguidamente indicaré con brevedad cuál era su mente respecto del mismo, objetivo que ofreceré junto con algún recuerdo.

En primer lugar resulta conveniente señalar que la idea central de Polo respecto de esta obra la manifiesta él mismo en la primera frase de su Nota Preliminar: "Este libro es, en cierto modo, una recapitulación de mi filosofía orientada hacia la cristología". Desde antaño Leonardo Polo tenía una honda concepción del misterio de Cristo, que contrastó con algún teólogo relevante amigo suyo –al que alude anónimamente en este trabajo[1]–, y que se puede resumir en esta sentencia: "en Cristo no hay nada creado, sino que en él todo es asumido". Tras confeccionar su *Antropología trascendental*[2], Leonardo Polo se dio cuenta de que podía ahormar más esta tesis explicando la distinción real entre la Persona del Verbo y sus dos

1. Éstas son sus palabras: "Hace ya bastante tiempo estimé que esta versión era sostenida por un amigo teólogo. Como en obras suyas posteriores que he leído, esta hipótesis no es explícita, no sé si esa estimación mía era acertada, o si su opinión ha variado, o tal vez es que no considera oportuno publicarla todavía. Por eso no estimo conveniente citarle nominalmente". Cap. VII, epígrafe 5 fin.

2. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2010; *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2010.

naturalezas (la divina y la humana) teniendo en cuenta sus hallazgos antropológicos.

Al llevarlo a cabo, se nota claramente que el autor acepta la doctrina del Concilio de Calcedonia (como se ve especialmente al comienzo del apartado 6 del Capítulo VII). En efecto, es claro que Polo adecua a esta doctrina su pensamiento en torno a la noción de *persona*, es decir, de *acto de ser* personal. Repárese asimismo en que en este trabajo Polo cita y sigue el magisterio de los últimos Romanos Pontífices que rigieron la Iglesia en vida de nuestro filósofo: Juan Pablo II y Benedicto XVI. Por lo demás, es manifiesto que, como escribió en uno de sus primeros libros, y siempre pensó hasta el final de sus días, sus propuestas las sometía al Magisterio de la Iglesia Católica "única autoridad cuyo poder doctrinal de decisión el autor acata"[3].

1. La procedencia de los trabajos

Trabando la vinculación entre la antropología y la cristología, Leonardo Polo advirtió que debía contextualizar su tesis cristológica central, para que no quedase demasiado descarnada, por lo que procedió a exponer que la revelación cristiana supuso históricamente un añadido sapiencial a los saberes humanos. De ese modo procedió a la confección del Capítulo I de esta obra. De algunos de esos saberes, en concreto, el *mito*, la *magia*, la *técnica* y la *filosofía*, ya había tratado en la Lección Duodécima de su tomo II del *Curso de teoría del conocimiento*[4], aunque es claro que aquí aparecen matices nuevos, porque Polo siempre repensaba las cosas *ex novo* y ahondaba en ellas con la agilidad y penetración intelectual que, para las cosas de fondo, le acompañaron hasta el último momento. En este primer Capítulo añadió a la breve explicación de esos saberes unas glosas sobre otros tres: la *moral*, la *religión* y la *cultura*. El primero, la *moral*, porque tras la reciente publicación de su artículo "Ética socrática y moral

3. Polo, L., *El ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1997, 325.
4. Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 2006.

cristiana"[5] era un tema que era pertinente incorporar. El segundo, la *religión*, a sugerencia mía, dada la relevancia del tema, en especial en nuestra altura histórica. El tercero, la *cultura*, porque quiso aludir a las antiguas culturas orientales, no tenidas suficientemente en cuenta por él en otros trabajos precedentes.

En esa misma línea de contextualización quiso Polo relacionar el mensaje cristiano con la *ciencia moderna*, para lo cual compuso el Capítulo II aprovechando diversos escritos suyos. En concreto, el epígrafe "Dios y la infinitud de la intelección" y los siguientes responden a un artículo suyo que, con ese mismo título, fue publicado recientemente en la revista *Studia Poliana*[6]. Por su parte, el de "Itinerario de la razón a la fe" responde a temas conversados entre Polo y el Profesor Falgueras en su día[7]. Los últimos epígrafes de esta lección recuerdan al Capítulo 1º de su libro *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, tema que en dicha publicación lleva por encabezamiento "El hombre ante los problemas. Los límites de la ciencia"[8].

Al poner en relación su cristología con los saberes aludidos y en especial con la filosofía, Polo se dio cuenta de que era oportuno elaborar aquí un resumen de sus hallazgos filosóficos clave, para que se viese la armonía entre ambas facetas: la filosófica y la teológica. En ese sentido compuso la IIª Parte de esta obra, la cual está conformada por 4 temas. El primero de ellos (el Capítulo III), resume la visión poliana acerca del universo físico, para lo cual distingue previamente su acto de ser (*persistencia*) del acto de ser humano (*coexistencia*) y del divino (*identidad originaria*). De este tema, el epígrafe 'La esencia del universo físico' está en correlación con la temática de su tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*[9], y el de 'Las fases del desarrollo de la realidad física' con lo que

5. Cfr. POLO, L., "Ética socrática y moral cristiana", *Anuario Filosófico*, XL/3 (2007) 549-570.

6. Cfr. POLO, L., "Dios y la infinitud de la intelección", *Studia Poliana*, 14 (2012) 13-20.

7. El Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra organizó en Pamplona en 1999 un simposio internacional sobre *Fe cristiana y cultura contemporánea* en el que el profesor Ignacio Falgueras expuso algunas de esas ideas.

8. Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 6ª ed., 2007.

9. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004.

se indica en la Segunda Parte del Capítulo VII de su libro *Nietzsche como pensador de dualidades*[10].

Por su parte, el Capítulo IV sintetiza, en su primera parte, algunos aspectos de su aludida *Antropología trascendental*. En la segunda, en cambio, se ofrecen aspectos novedosos no incluidos en aquella obra. Para elaborar uno de ellos, la *afectividad*, Polo tomó un escrito suyo inédito que lleva el mismo nombre[11]. Por lo que respecta a otro, la *sindéresis*, aquí se resumen descripciones que aparecen sobre dicho tema en el ya citado volumen II de su *Antropología trascendental*. Y para el de *la dignidad de la mujer*, Polo incorporó un escrito suyo no editado[12] compuesto tras la publicación, en 1988, de la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II. Con todo, en estos trabajos como en los demás, Polo los corrigió y, sobre todo, los abrevió, de cara a la confección de esta obra.

En el Capítulo V, de temática afín a la anterior, Leonardo Polo recopiló, asimismo abreviándolos y corrigiéndolos, diversos trabajos antiguos suyos no publicados. Así, el apartado referido a Eckhart corresponde a su inédito *El tema de Dios en Eckhart*[13]. El de Leibniz, a un escrito suyo sobre la teodicea de este pensador[14]. Y el de Hegel, a una mesa redonda, sin fechar, sobre Hegel y la cristología[15].

Por otro lado, el Capítulo VI de esta misma Parte responde a un tema nuclear muy querido por Polo, la *libertad* de la persona humana, porque éste estuvo en el origen de su descubrimiento de la *Antropología trascendental*. En él resume su parecer respecto de este radical personal en correlación con los demás y en su constitutiva apertura al ser divino. Son temáticamente más novedosos en esta lección los epígrafes 'Reseña histó-

10. Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

11. Cfr. POLO, L., *La afectividad*, Charla con profesores de Instituto, Granada, 15-III-1998.

12. '*La dignidad de la mujer*' es una conferencia de Polo en Piura dada en 1989; se grabaron dos cintas y se transcribieron, reducidas, como Comentario a la carta apostólica *Mulieris dignitatem* VIII-1990.

13. '*El tema de Dios en Eckhart*' abrevia la Lección magistral de Leonardo Polo a las Oposiciones a la cátedra de la Historia de la Filosofía de la Universidad de Granada, documento fechado en Pamplona, en 1966.

14. Cfr. POLO, L., *Leibniz: teodicea*, Conferencia en el Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, 1991.

15. Cfr. POLO, L., *Mesa redonda sobre Hegel y cristología.* No está fechada, pero seguramente es anterior a 1970.

rica de la noción de libertad en Occidente', 'Diversas versiones de la libertad humana', y 'Dificultades que presenta la libertad de opción en Dios'. Es pertinente reseñar aquí un dato histórico respecto del tema de la libertad relacionada con ese adverbio con el que Polo acostumbraba a describir al acto de ser del hombre, '*además*': mientras redactaba este libro se alegró de comprobar que la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa (que aquí glosa al inicio del Capítulo IV) estaba plenamente en sintonía con su hallazgo.

La Tercera Parte de esta obra es, evidentemente, la nuclear, pues es en virtud de ésta por lo que se confeccionaron las demás. Se divide en cuatro capítulos, siendo el primero, el Capítulo VII, el más relevante, pues en él Polo expone su concepción cristológica. Téngase en cuenta para su comprensión la tesis ya aludida de que 'en Cristo la asunción hace las veces de la creación'. Por lo demás, Polo solía distinguir varios estados en la manifestación de la Persona del Verbo: su estado de Encarnación y vida entre los hombres; el del corto periodo que media entre la muerte de Cristo y su Resurrección; el menos breve que va desde la Resurrección a la Ascensión; el permanente de su estado glorioso en el Cielo; el de su segunda venida al final de los tiempos; el de Cristo eucarístico. La distinción entre ellos la radicaba en la mayor o menor manifestación u ocultamiento de la Persona divina en la naturaleza humana. En la lectura de este mismo capítulo hay que tener en cuenta que la noción de 'futurible' Polo no la toma en el sentido técnico que alcanzó en la segunda escolástica.

El Capítulo VIII de esta parte está tomado de su previa publicación "El sentido cristiano del dolor", artículo incluido en el libro *La persona humana y su crecimiento*[16]. Con todo, está notoriamente abreviado a la par que se le añaden algunas ideas nuevas como las que aparecen en el primer epígrafe referido a 'los tipos de muerte'.

El Capítulo IX, sobre la Iglesia de Jesucristo, es de tema afín a varios asuntos ya tratados por Polo en un libro que en su primera edición recibió el título de *Sobre la existencia cristiana*[17], cambiándolo luego al de *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en la

16. Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996.
17. Cfr. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.

segunda[18]. Tal vez convenga destacar que su último epígrafe, 'Una alusión a las bienaventuranzas', responde a la transcripción de una conversación de Leonardo Polo con las Profesoras Genara Castillo, de la Universidad de Piura, y María Idoya Zorroza, de la Universidad de Navarra.

Por último del Capítulo X, 'Los nombres divinos y la Trinidad', hay que indicar que contiene varios asuntos temáticos. En los primeros epígrafes Polo reúne y comenta los nombres otorgados a Dios que, entre los muchos existentes, le parecieron los más relevantes, tanto los atribuidos por parte de la filosofía como por la teología. Otro tema, y de especial interés, tanto para la antropología como para la teología, es el de la realidad personal, que Polo estudia en los siguientes epígrafes: 'La aplicación a Dios de la noción de persona', 'El Espíritu como culminación del dogma trinitario' y 'El tema de las relaciones divinas'. De otros dos epígrafes de esta Lección, 'Dios como amor y la alegría trascendental' y 'El amor de Dios a sus criaturas', cabe indicar que responden a un tema de fondo que Polo estaba pensando en sus últimos tiempos de vida, a saber, los afectos divinos. Por lo demás, el epígrafe 'La providencia', con el que se cierra este trabajo recoge abreviado y corregido el artículo que con el título "Dios en la historia: la *providencia*" Polo publicó en la revista *Miscelanea Poliana*[19].

2. El contenido

Este apartado es el que me resulta más difícil exponer, sencillamente porque no soy autoridad ninguna para valorar el fondo del trabajo. De modo que me limitaré a indicar alguna de sus claves que me llaman la atención.

Lo primero que me admiró y sobre la que le pregunté a Leonardo Polo, es por qué quiso, al final de su vida, confeccionar esta obra tan centrada en lo cristiano. La respuesta que pude obtener indirectamente es de

18. Cfr. Polo, L., *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Pamplona, Eunsa, 2010.

19. Cfr. Polo, L., "Dios en la historia: la providencia", *Miscelánea Poliana*, IEFLP 4 (2005) 39-43.

doble vertiente: una, la personal, y es que Polo quiso vivir y dar testimonio claro de su cristianismo: "mi postura definitiva no es antropocéntrica, sino cristocéntrica", escribe en la Nota Preliminar; otra, la social, porque consideraba que nuestra época pasa por una profunda crisis –tal vez la más aguda– en lo que se refiere a este punto, y veía que su modo de ayudar al respecto era escribir estas páginas para contribuir de alguna manera a paliar el problema.

Me llamó la atención, obviamente, el gran concepto que Polo tenía de Cristo, hasta el punto de que sin él no se puede explicar, acabadamente la realidad, en especial la persona humana, pues todo ha sido creado en función de él. En concreto, me parece que se puede entender que el hombre es radicalmente hijo porque es a imagen del Hijo. Por eso convenía que se encarnase el Hijo. Asimismo, que en el hombre se dé una unión entre la persona y la naturaleza humana se explica porque es imagen de Cristo, en el cual se da tal unión. Con todo, la distinción entre el hombre y Cristo es neta: la persona de Cristo es divina, la del hombre es creada. Además, para Polo, la naturaleza humana es concreada con la persona humana, mientras que la de Cristo es asumida. Así se comprende, por ejemplo, que si el Verbo es tan Persona antes como después de la Encarnación, antes como después de su muerte, también el hombre es tan persona con su cuerpo o sin él tras la muerte. Tras su muerte no se puede hablar propiamente de hombre, porque carece de cuerpo, pero sí de persona. Con esto no se quiere indicar que la naturaleza corpórea humana no sea importante. Lo es y mucho, aunque lo es menos que la esencia humana. Pero ambas son muy importantes precisamente porque son la naturaleza y la esencia de una persona. Con todo, ni la naturaleza humana ni la esencia humana son el acto de ser personal, es decir, no son *la* persona humana, sino *de* ella. En suma, la antropología se entiende mejor desde la cristología.

En lo que precede se ve claro que Polo sigue el modelo aristotélico de *acto* y *potencia* para explicar al hombre, modelo en el que el acto perfecciona a las potencias, pero no al revés; además, el acto se puede dar al margen de algunas potencias. Obviamente esto está en sintonía con la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* en lo creado, que Polo investiga en el hombre. Según ella hay que sentar que, aunque la esencia humana es concreada con el acto de ser, es inferior a él y que nada le aña-

de por mucho que ella se perfeccione. Más bien sucede a la inversa: es del acto de ser de quien depende el perfeccionamiento (o deterioro) de la esencia humana, y asimismo de la naturaleza corpórea del hombre. En suma, Polo no tenía una concepción coleccionista o 'totalizante' de la persona humana, según la cual, para describirla, hay que reunir un cúmulo de funciones, potencias, características y manifestaciones de todo tipo, sino que para él persona es lo radical, lo nuclear, el acto, o si se quiere, el acto de ser, y eso es así tanto en el hombre como en Cristo, o por mejor decir, es así en el hombre porque es así en Cristo.

Se puede poner otro ejemplo antropológico para ver cómo lo nuclear de su antropología está aunado a la cristología. Como Polo ha indicado en otros de sus escritos publicados, lo radical en el hombre es la filiación. Desde la cristología se da razón de esa clave porque se advierte que el hombre es creado a imagen del Hijo, no de las demás personas divinas. Por eso convenía que se encarnara el Hijo, no las otras personas de la Trinidad. Sólo hay una excepción a esta regla y es la de la Virgen, la cual por encima de su filiación tiene con el Hijo una vinculación aún superior, a saber, su maternidad. Tal vez por esto la Iglesia dice que la maternidad divina de María es la raíz de sus demás perfecciones. De ahí la alta concepción que Polo tenía de la maternidad divina de María. Como se puede advertir, el alto aprecio que Leonardo Polo tenía por los misterios cristianos se debían, como los demás asuntos en su vida, a descubrimientos teóricos (solía repetir la sentencia aristotélica de que 'la teoría es la forma más alta de vida'), no a quereres voluntarios (espontáneos o reglados por el deber) y en menor medida a afectos sentimentales.

También tuve la oportunidad de comentar con él que muchos de sus descubrimientos, sobre todo los antropológicos, se pueden desprender de la doctrina expuesta en algunos pasajes evangélicos. Estaba de acuerdo. Alargarme en la exposición de algunos de ellos no viene ahora al caso. Tal vez sea suficiente con los ejemplos aducidos más arriba.

Me llamó también la atención en su día, cuando le ayudaba en la redacción de este escrito, que un pensador de la grandeza de Polo aludiese a las cosas pequeñas (cfr. Capítulo VIII, epígrafe 3). Luego, tras su muerte, al repasar alguno de sus escritos, sobre todo los referentes a la teoría del conocimiento, he caído en la cuenta de nuevo de que muchos de sus des-

cubrimientos en ese campo son en cosas pequeñas, pero que, vistas en su vinculación sistémica, acaban conformando piezas maestras en esa disciplina.

Es de rigor consignar también que muchos de los temas que aquí expone Polo son fruto del ejercicio del método de conocimiento que él llamó 'abandono del límite mental', que descubrió a sus 23 años y que mantuvo hasta el último momento. Un último detalle: es evidente que, por amor a la verdad, Polo ha destacado y corregido en muchos de sus libros no pocos errores de los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Pero una preocupación, sobre todo de sus últimos años, era interpretar '*in melius*' las diversas doctrinas y autores, y así lo hace en esta obra en lo que se refiere, por ejemplo, a la magia o al mito. También de esta actitud de puede sacar una enseñanza: hay que hacer valer lo mejor de cada quien pero nunca a costa de la verdad.

3. EL ESTILO

El lector está ante un libro que equivale, en buena medida, a un resumen de la filosofía de Leonardo Polo, en el que se incluye, además, su visión acerca de algunos misterios centrales de la revelación cristiana. Se trata, por tanto, de una obra filosófica y teológica a la vez, pues, Polo, de modo parejo a los Padres de la Iglesia (sobre todo la Oriental) y a distinción de otros pensadores posteriores, no separaba tanto ambos saberes culminares. Al respecto solía decir de modo sencillo –y en sintonía con el Preámbulo de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II– que si tenemos esos dos modos de saber, es estolidez prescindir de alguno de ellos y no desarrollarlos aunadamente.

La redacción de los temas aquí tratados es más comprensible que en otras obras que conforman la notable producción de Leonardo Polo, como por ejemplo, *El acceso al ser*[20]. Tampoco es éste uno de sus escritos más sencillos, como, pongamos por caso, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filo-*

20. Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964; 2ª, 2004.

sofía de la educación[21]. Con todo, me permito manifestar que Polo lo leyó varias veces para pulirlo, labor que se concretó en un notable afán de síntesis así como de precisión en las palabras.

No son las verdades aquí descubiertas los hallazgos que más le costaron desvelar a Leonardo Polo. Esas se exponen, según él decía, en el tomo II de su *Antropología trascendental*, alguno de cuyos difíciles y sintéticos pasajes conservan excesiva y profunda información. Pero las verdades que aquí se exponen en modo alguno son triviales.

Lo que precede manifiesta que los escritos de Leonardo Polo son dispares, pues unos presentan gran dificultad de comprensión, incluso para los iniciados, mientras que otros son sencillos inclusive para el gran público. Esto indica que Polo, cuando quería, se hacía entender poniéndose al nivel de sus interlocutores. A la par, dada la amplitud de la temática filosófica por él abordada, unos lectores se centran en unos de sus asuntos, mientras que otros se decantan por otros temas. En cualquier caso, tal vez sea oportuno añadir que su pensamiento se va difundiendo paulatinamente en el mundo, a pesar de que su obra (salvo rara excepción) permanece casi íntegramente en español.

4. AGRADECIMIENTOS

Es justo consignar que también José Ignacio Murillo ayudó al autor en la redacción de este libro, el cual lo leyó antes de su publicación Jorge Mario Posada, buen conocedor del pensamiento poliano, quien sugirió muchas glosas. Con todo, Polo incorporó sólo algunas de ellas, porque consideraba excesivo proceder a muchas matizaciones. También Juan A. García aportó algunas sugerencias respecto de la distribución de los temas en capítulos. Leyeron asimismo este trabajo los profesores Ángel Luis González, Francisco Lucas Mateo Seco y Enrique R. Moros, quienes indicaron algunas breves sugerencias de cara a mejorar la obra, la mayor parte

21. Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Colección Astrolabio, 2006.

de las cuales se han incorporado. Por último, gracias asimismo a la profesora María Idoya Zorroza por la maquetación del trabajo.

Por lo que a mi respecta, no puedo sino estar agradecido de haber podido ayudar en los últimos años, en la medida de mis posibilidades, a tan insigne pensador como fue Leonardo Polo, de cuyos labios he tenido la oportunidad de aprender no pocas cosas debido, sobre todo, a su confianza y a la sintonía entre ambos. En esos ratos que, por trabajo, pasamos juntos, tres notas de su personalidad me llamaron la atención: una, su capacidad intelectual –supongo que este don que proviene de Dios roza la genialidad–; otra, su humildad, pues siempre permaneció en la sombra, sin hacer ostentación, y disculpando y olvidando contratiempos de quienes poco le entendieron, asuntos de los que nunca habló conmigo; y otra, su buen humor, semejante al inocente de los niños.

Juan Fernando Sellés

12-X-2013

NOTA PRELIMINAR

Este libro es, en cierto modo, una recapitulación de mi filosofía orientada hacia la cristología. Sobre la Revelación cristiana se han dado opiniones diferentes, sobre todo en la Edad Moderna. Ya en la época de Jesucristo, los judíos sostenían que el cristianismo es una necedad, y los gentiles lo tachaban de locura. Contra esos ataques escribieron los Padres de la Iglesia. En la época moderna, la corriente racionalista desconoce lo sobrenatural y, por lo tanto, presenta la figura de Jesucristo como un invento de sus discípulos, para los cuales Cristo es la encarnación de la sabiduría divina.

Por lo demás, dicha sabiduría no es cabalmente aprovechada cuando se presenta como aconsejable la fe del carbonero. La renuncia intelectual a que se refiere esta expresión no parece compatible con la altura de la sabiduría cristiana, aunque, a primera vista, parezca asegurar la necesaria humildad ante ella. Asimismo, sostener que se puede vivir la fe prescindiendo de la inteligencia es desacertado, pues, como ya dijo Chesterton, el cristianismo no es compatible con un fideísmo de principio. Ha de tenerse en cuenta que la revelación divina supone la entera naturaleza humana y mira a perfeccionarla. Además, proponer la fe del carbonero, conduce a que la profundización en el cristianismo se reduzca a un escaso número de personas, incluso más reducido que el estado clerical.

Al extenderse el cultivo de la inteligencia humana, aumenta entre los cristianos el afán por ahondar en el saber revelado, en la medida en que

cabe hacerlo a la mente iluminada por la gracia. La obediencia a la doctrina de la Iglesia es suficiente para no incurrir en una exégesis orgullosa. Asimismo, una persona dedicada al ejercicio del pensamiento no puede desconocer la doctrina cristiana, cuyo peor enemigo es la ignorancia. Dado que en el enfoque de las cuestiones últimas influye el saber humano que en cada caso se cultiva, dejar de lado el estudio de la doctrina cristiana va en detrimento de ésta, pues la deja inerme ante las conquistas de la ciencia, las cuales, desde este punto de vista, parecen incompatibles con la fe.

Según estas observaciones, el enfoque que aquí se propone es filosófico, y, más en concreto, concorde con el modo de entender los trascendentales personales que sostengo en otras publicaciones. Aunque mi postura definitiva no es antropocéntrica, sino cristocéntrica, el presente libro comienza con un repaso de lo que se suele llamar *modos de sabiduría* humana, dentro de los cuales está la *antropología trascendental*. Esta doctrina se alcanza con unas dimensiones del método que llamo *abandono del límite mental*. Entre las aportaciones de dicho método se cuenta la posibilidad de interpretar '*in melius*' todos los modos de sabiduría humana, a los que pasaré revista en el primer capítulo de esta obra. Es claro que la interpretación peyorativa de los modos humanos de sabiduría haría completamente inútil su inclusión en este libro y sería una injustificada defensa de la fe. La interpretación propuesta se justifica asimismo por la conveniencia de ahondar lo más posible en el saber humano tal como se ha dado en el pasado, para evitar, también de este modo, los reduccionismos que podrían nacer de una equivocada manera de entender la evolución del hombre.

El método propuesto también permite profundizar en el modo de entender la libertad, hasta el punto de enfocarla como un trascendental personal humano, yendo más allá de los planteamientos modernos. Con ello se reconoce también el profundo significado de la fe católica y se rescata de su condición carboneril, que tan mal se aviene con aquella en cuanto que está centrada en la realidad suprema.

En el séptimo capítulo propondré una hipótesis sobre la humanidad de Cristo, que suele decirse creada, pero que, a mi modo de ver, es preferible entender simplemente como unida a la Persona del Verbo. En la tradición teológica suele decirse que la Humanidad de Cristo es, al mismo tiempo, creada y unida a la Persona divina. A esto se añade la superior

importancia concedida a la unión. Como esta manera de abordar el tema es tan frecuente, mi propuesta puede ser dejada de lado sin que ello implique inconvenientes prácticos.

Terminaré la Cristología hablando de la Pasión de Cristo, y el libro con una breve exposición de la teología trinitaria. Para desarrollar esta tarea con aliento suficiente, considero útil hacer comparecer los múltiples intentos de aclarar los enigmas que rodean la existencia humana. Por eso inicio este libro repasando los modos de enfocar dicha temática que han aparecido a lo largo de la historia, entendiéndolos, como ya he dicho, '*in melius*'. Tal enfoque es especialmente asequible desde el punto de vista adoptado. Asimismo, dicho método permite notar que las distintas modalidades de sabiduría humana son menos diferentes de lo que con una visión apresurada se advierte. Basten las siguientes observaciones: el más antiguo de esos modos sapienciales, que es la magia, concede gran importancia a la palabra humana; a su vez, el mito recalca el prestigio del saber inmemorial; y el saber religioso estima en mucho la transmisión al hombre del saber divino como palabra de Dios, según la vía que se suele denominar oráculo.

Apurando algo más la cuestión, cabe decir, por ejemplo, que el carácter sagrado que se atribuye al alimento humano en las prácticas mágicas es un preanuncio del alto aprecio por el sacramento eucarístico. También es propio de los modos de sabiduría concretarse en signos rituales, que el cristianismo no anula, si bien no abusa de ellos ni les concede un alcance que sólo le atribuyen actitudes supersticiosas. También es bastante común la representación icónica de las personas que han contribuido con brillantez a la exposición y desarrollo de las comunicaciones divinas, así como del culto a los santos.

Sin exagerar la importancia de las afinidades que quedan apuntadas, se registra una innegable, aunque parcial proximidad, que permite establecer en los distintos modos de saber su carácter humano. Aunque señalar estas semejanzas pueda ser motivo de escándalo para un cristiano apocado, conviene no conformarse con la fe del carbonero, pues con ella aumenta el peligro de que tengan lugar esos escándalos, los cuales están teñidos de lo que se suele llamar escándalo farisaico. Para prevenir dichos accidentes baste decir que todos los saberes humanos poseen claras limitacio-

nes, que a veces aumentan con el paso del tiempo y que son debidas, en último extremo, al desorden introducido por el pecado de origen.

Al respecto añadiré que el sentimiento orgulloso de superioridad frecuente entre los cultivadores de las modernas ciencias empíricas pasa por alto el escaso alcance trascendental de las conquistas temáticas de estas ciencias, circunstancia que no resta interés a su estudio. El mérito de las ciencias empíricas reside sobre todo en incrementar lo útil para la vida. De esta manera la técnica enlaza con el sentido de la libertad humana referido a los medios.

El crecimiento de los medios técnicos, con ser, como acabo de decir, sumamente útil para las necesidades humanas, puede ir acompañado de una disminución de la apreciación de los fines últimos. Me ocuparé de la técnica en el capítulo VI, dedicado al estudio de la libertad humana. En cualquier caso, dedicarse al cultivo de la ciencia está suficientemente justificado por las ventajas prácticas que de ella derivan. Ahora bien, la pretensión de que su desarrollo hace que los tiempos actuales sean más altos que cualquier tiempo pasado es abusiva, ya que antaño la apreciación trascendental de los fines no se veía entorpecida por el reduccionismo al que el aumento de los medios puede inducir.

El interés primario que llevó a la redacción de este trabajo es la investigación sobre la figura de Cristo. El resto de la temática doctrinal contenida en él sirve para marcar la afinidad de mi comprensión de la filosofía con el saber cristológico.

En el orden de los reconocimientos, agradezco la ayuda de José Ignacio Murillo y de Juan Fernando Sellés en la elaboración y composición de este libro, así como su lectura por parte de Jorge Mario Posada, discípulo mío colombiano, y a Ángel Luis González por su aliento e iniciativa en la publicación del mismo.

PARTE I

SABERES HUMANOS
Y REVELACIÓN CRISTIANA

CAPÍTULO I
LOS SABERES HUMANOS HASTA EL CRISTIANISMO

Al aplicar a la antropología el método que llamo *abandono del límite mental*, es preciso determinar hasta qué punto se alcanzan con él las dimensiones humanas más altas. De ello depende el carácter sapiencial de dicho método. El nombre dado al libro en el que me ocupo de estos temas, *Antropología trascendental*, alude a dicha altura temática, al considerar la sabiduría como el hábito humano más alto. Para afrontar la cuestión con la suficiente amplitud, es pertinente volver a exponer el modo de alcanzar los temas trascendentales propios del método que propongo, que es suficientemente distinto de otros planteamientos. Para que la comparación con dichos planteamientos sea completa es pertinente retomar aquí lo que puede denominarse *modos de sabiduría*, asunto del que no me ocupo por primera vez[1].

Las modalidades de la sabiduría son inspiradoras de amplios espacios culturales, en los cuales adoptan formas más o menos populares, que difícilmente pueden decirse sabias. Las modalidades sapienciales ejercen su función cultural de modo sucesivo, es decir, unas después de otras. La pérdida de altura que experimentan al influir socialmente no impide que, en su primera aparición, los modos humanos de sabiduría pongan de mani-

1. Traté de él especialmente en mi trabajo de firma en la oposición para optar a cátedra, uno de cuyos temas era precisamente averiguar qué modo de sabiduría es la filosofía.

fiesto temas importantes, aunque también ha de tenerse en cuenta que ninguno de ellos lo hace de una manera completa. Por ejemplo, en la magia sólo destaca sapiencialmente su manera de enfocar el lenguaje, y en el mito, la importancia que concede a lo que ya ha sido.

Teniendo en cuenta sus méritos y sus defectos, al ocuparse de los modos humanos de sabiduría, conviene seguir un método benévolo (*in melius*), que separe sus auténticos hallazgos de las gangas culturales que rebajan su nivel. Los temas de que se ocupan, así como su deriva cultural, aconsejan tratarlos al enfocar el tema que queremos aclarar, es decir, los estilos que adquiere el conocimiento humano al abordar a lo largo de la historia los temas más altos. También se han de tener en cuenta los méritos y deméritos que dichos saberes comportan. No cabe omitir tampoco que la distinción de nivel entre el saber revelado y el meramente humano explica el escaso aprecio, e incluso la condena, que dentro del cristianismo se han dirigido a algunas modalidades del saber humano. La denuncia cristiana se dirige, sobre todo, a la magia y al mito. Pero es de notar que los primeros pensadores cristianos tomaron contacto con las formas decadentes de tales modos de saber. Si ese desprecio se dirige al modo sapiencial que es la filosofía, el tratamiento de la revelación sufre el deterioro que se suele llamar fe del carbonero.

Siguiendo el orden cronológico de su aparición, los modos de sabiduría se pueden seriar de la siguiente manera:

1. La magia

Entendida '*in melius*', la magia se caracteriza por destacar la importancia de la palabra. Dicha relevancia es innegable, y el mismo Santo Tomás la reconoce al decir que el tercer modo de la verdad es el locutivo[2]. Este descubrimiento tiene lugar en la primitiva fase de la magia. En dicha fase la trascendentalidad de la palabra es enfocada de un modo más práctico que teórico. Por eso el punto central de la magia en su inicio es el con-

2. El apóstol Santiago, en su epístola, pone de manifiesto el carácter indómito de la lengua.

juro. Así, los pueblos primitivos atribuían el éxito de la caza a las fórmulas lingüísticas que pronunciaban mientras perseguían a sus piezas. Dicho de otro modo, la magia reconoce el carácter fundamental que posee la palabra en el desarrollo de la vida humana[3]. Si no se atiende al rasgo lingüístico de las culturas primitivas, no se destaca suficientemente la distinción entre la actividad humana y la de los mamíferos superiores.

Como la magia ha derivado culturalmente hacia lo que se suele llamar magia negra, su interpretación peyorativa es explicable y constante en el pensamiento cristiano primitivo. En este sentido es notoria la contienda entre Simón el mago y san Pablo. También es clara la afinidad entre la magia y la sofística.

Pero se ha de tener en cuenta que la pérdida de altura correspondiente a su generalización cultural consiste en la tendencia a atribuir el poder decisivo a realidades materiales inferiores al lenguaje. Así aparecen el *tótem*, el sortilegio maléfico aplicado a representaciones, etc. En la antigüedad, la decadencia de la magia se percibe en la costumbre de mantener secreto el propio nombre. Se estima que quien conoce el nombre de otro tiene un poder sobre él, de acuerdo con el carácter efectivo que se confiere al conjuro[4].

En algunos pueblos primitivos, como los pigmeos, el valor práctico de la magia se atribuye a muchas palabras de uso corriente. Con sus conjuros, los individuos de esas tribus tratan de subsistir, de no ser liquidados, de hacer frente al obstáculo práctico, tal como aparece en la caza y en la guerra. Según ellos, Dios está ausente de estos avatares.

3. En los otros seres vivos se da cierta capacidad comunicativa, pero en una medida muy limitada, incomparable con la que tiene el habla humana.

4. Piénsese asimismo, en una perspectiva más amplia, en la ocupación central que la Biblia atribuye a Adán, que es poner nombres a las cosas, y asimismo, que Adán fue creado para trabajar, como se dice en un pasaje del *Génesis* (II, 15). Es patente que el lenguaje y el trabajo están íntimamente unidos: sin hablar es imposible transmitir instrucciones, es decir, trabajar en común. Aunque el trabajo en común se observa especialmente en los insectos sociales, las tareas de estos animales carecen de inventiva, debido, entre otras cosas, a que sus modos de comunicación carecen de la flexibilidad y capacidad de progreso de los signos humanos.

. Por lo demás, sólo el hombre puede emplear como signos sus nociones intelectuales objetivadas. Aludo a esta posibilidad, que llamo *simbolización ideal*, en el vol. II de la *Antropología trascendental*.

A la vista de estas observaciones, cabe decir que en su origen la magia se distingue netamente de la religión, hasta el punto de que considera que Dios es innombrable[5]. No puede decirse lo mismo de la magia negra, o brujería, que extiende su interés a la temática religiosa, tanto a sus aspectos positivos como a los negativos –piénsese, por ejemplo, en los ritos satánicos, de tan larga presencia en la historia–. La ampliación popular de la temática mágica da lugar al empleo de los ritos miméticos, a los enterramientos, a muchos ritos antiguos que miran a asegurar la pervivencia física del difunto, y a la práctica de los exorcismos. También son un rito mágico las comidas rituales con las que se pretende adquirir las fuerzas que se admiraban en los seres que servían de alimento[6].

La decadencia que comporta la magia negra es tan notable que, para denominarla, conviene usar el nombre de brujería. En ella el conjuro se convierte en hechizo. Los brujos, entre ellos los chamanes, tratan de alcanzar sus objetivos apelando a fuerzas ocultas, superiores al hombre, pero susceptibles de ser dirigidas por éste. El chamanismo pervive hasta hoy en muchos pueblos primitivos, por ejemplo, en África, América y Oceanía, y todavía es determinante de su organización social.

La brujería subordina el conjuro a ritos hasta tal punto que la diferencia entre éstos sirve para distinguir las diversas culturas mágicas. Se distinguen varios tipos de ritos: de transmisión, de contagio e imitativos. Los ritos imitativos se emplean, sobre todo, en los enterramientos; por eso es frecuente que se entierre en postura fetal, es decir, imitando la que el difunto tenía al nacer.

La ausencia de sentido teórico, que llega a su colmo en la brujería, permite llamarla superstición. Pero no se olvide que la magia negra no es siempre maléfica. Se caracteriza más bien, desde el punto de vista que

5. La reluctancia a usar el nombre de Dios se aprecia también en la sabiduría judaica. Cabe decir que para estas culturas usar con efectividad práctica el nombre divino es una pretensión excesiva. Pero también en los pigmeos cabe sospechar, siguiendo a algunos antropólogos, que su prescindir de Dios es un reflejo de la separación de Él que se experimenta con el pecado original.

6. La magnificación del uso terapéutico de los embriones humanos repone, de una manera pretendidamente científica, la actitud mágica. La interpretación exclusivamente práctica de la acción humana, al dejar de lado los temas realmente trascendentales, se presta al olvido de la ley natural.

hemos adoptado, por acudir, para alcanzar curaciones o beneficios materiales, a procedimientos que no resisten un examen racional.

La magia negra, tanto en su vertiente benéfica como en la maléfica, al adoptar una actitud ante lo suprahumano, entra, como ya se ha dicho, en contacto directo con preocupaciones religiosas, muchas veces aberrantes. Así aparecen en la magia negra, por ejemplo, los aquelarres.

De otro lado, en las culturas modernas la magia no ha desaparecido, aunque gran parte de su prestigio puede considerarse periclitado por influencia de la técnica. En especial, la magia estrictamente lingüística pervive en formas más o menos alambicadas. En esa medida, la vertiente pragmatista de la lógica simbólica contemporánea hace notar que algunas frases tienen eficacia de suyo, como acontece cuando el presidente de una asamblea pronuncia la frase: “Se levanta la sesión”. Cierto carácter de conjuro se observa en el discurso político, frecuentemente trivial, y también con frecuencia en la intención de los anunciantes. Incluso los legisladores piensan a veces que sus fórmulas son intrínsecamente capaces de configurar la realidad[7].

Por su parte, algunos filósofos que se tildaban a sí mismos de sabios (*sofistoi*) dotan a las palabras humanas de un carácter constitutivamente polémico, apto de suyo para dirimir asuntos discutibles y, por lo tanto, con un poder decisorio en la vida de la *polis*. Platón señaló la connivencia entre la sofística y la magia. Asimismo es patente el carácter retórico de buena parte de la prensa. En todos estos casos la intención del hablante se dirige a provocar y dominar sentimientos que, como también observó Platón, suelen ser muy elementales.

Aristóteles concede una gran importancia a la retórica en la vida corriente, junto a los tópicos. Con eso reconoce la debilidad de la conducción racional de la vida por parte de la mayoría de los hombres, lo cual no se debe tan sólo a la frivolidad, sino también al escaso desarrollo del saber científico. En esto coincide con Platón.

Téngase en cuenta también el papel de la retórica para la continuidad de la tradición histórica. Al decir de algunos autores, como Ernst Robert

7. Piénsese, por ejemplo, en la extensión de la palabra ‘matrimonio’ a las uniones entre homosexuales o la de ‘persona’ aplicada a los grandes simios.

Curtius, la retórica es el principal enlace de las distintas épocas, o sea, la forma más general de hermenéutica histórica. Dicha apreciación es cierta en la medida en que, en la conciencia de una generación, el pasado se conserva asociado a valoraciones escasamente racionales. La opinión de Curtius conduce, evidentemente, a atribuir a la historiografía un valor teórico pequeño.

Los científicos actuales suelen decir que la estadística es el método teóricamente más débil, pero que tienen que acudir a ella en muchos casos. Es obvio que su pesimismo gnoseológico es mayor que el que expresa Aristóteles al sostener que en la vida corriente no se puede prescindir de la retórica.

También es oportuno resaltar el relieve que adquiere la filosofía del lenguaje en el siglo XX, sobre todo a partir de Wittgenstein, que luego ha seguido una línea especialmente pragmatista en la dirección que hemos señalado al hablar de la fuerza práctica de algunas frases rituales. No está de más volver a resaltar que en la magia primitiva el poder del lenguaje tiene una peculiar limitación. Su validez se reduce a solucionar problemas de la vida presente, pero ante Dios no hay conjuro, sino que se guarda silencio, ya que se estima que ha dejado de estar próximo a la vida del hombre[8].

La auténtica dimensión trascendental del saber mágico está en su adivinación del valor activo de la palabra. En la interpretación benévola que aquí se propone, conviene resaltar este punto; pero ello no debe hacernos olvidar que el más alto valor de la palabra corresponde ante todo a la palabra divina, como queda claro en la narración bíblica de la creación. Este segundo aspecto de la cuestión no es afrontado por la magia primitiva, que, como ya se ha indicado, usa la palabra tan sólo para fortalecer la acción humana en este mundo. En la Biblia está reconocida la fuerza de la palabra en el episodio de la Torre de Babel. La pluralidad de lenguajes sirvió para disminuir el poder de la humanidad cuando ésta se erguía contra Dios.

8. Sobre este aspecto de la magia se contienen valiosas aportaciones en Malinowski, quien también se ocupó del mito y de la religión. Cfr. *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1963. En la razón del silencio ante Dios propio de la magia se reconoce un recuerdo de las consecuencias del pecado original.

Es más, cierto rasgo del valor trascendental concedido a la palabra por la sabiduría humana pervive, ciertamente elevado, pues concierne a la Palabra de Dios, en la comprensión católica de la Liturgia, que es, por lo pronto, obra de poner en común, en el Pueblo de Dios, esa Palabra. El papa Benedicto XVI se ha referido incluso a la noción filosófica del carácter 'performativo' de la palabra en la liturgia, o en tanto que es Palabra divina entregada al hombre en la Iglesia[9].

Cuando la magia sustituye la palabra por otras instancias, influye en la religión haciéndole adoptar formas supersticiosas. Paralelamente, si la efectividad de la palabra se separa de la verdad, se corrompe. Esta pérdida del valor del lenguaje es rigurosamente nefasta, pues hace imposible la cooperación entre los seres humanos, en las dos vertientes de su actividad, que Aristóteles denomina despótica y política.

Para sentar la diferencia entre la magia y la revelación cristiana bastan dos observaciones: la primera, que "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que proviene de la boca de Dios" (*Mt*., 4, 4); la segunda, que el cristianismo conoce una comida, la Eucaristía, que no tiene nada que ver con el alimento que trata de conseguir la magia.

2. El mito

La segunda modalidad sapiencial es el *mito*, cuya característica principal es la importancia que atribuye al pasado como auténtica guía para la vida. Se considera que las cosas serán como han sido: "nihil novum sub sole". Dicho brevemente, para el mito el fundamento reside en el pasado. Su vigencia es inmemorial, pero, por lo mismo, es imposible fundamentar cosas nuevas. Para la mentalidad mítica, la búsqueda de nuevas verdades es siempre signo de insustancialidad y falta de sabiduría. Incluso algunos mitos estiman que el futuro es catastrófico. Así lo sostienen, por ejemplo, los aztecas. Esta desvalorización está justificada si se entiende que lo nue-

9. Cfr. Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre, 2010), nº 53.

vo, por el mero hecho de serlo, está llamado a anular a lo antiguo[10]. Recordar la tesis central del mito es hoy oportuno frente a las actuales descalificaciones de la tradición.

Aunque muy antigua, esta forma sapiencial seguramente no es tan primitiva como la magia. De todas maneras, las culturas míticas mantienen cierta consonancia con la magia (especialmente en sus versiones negativas), que es debida al limitado horizonte de la esperanza del hombre antiguo. Desde el planteamiento cristiano se advierte el pesimismo antropológico de la interpretación mítica del tiempo, que no es un tiempo abierto al futuro, sino circular[11]. El examen del pesimismo inherente a estas dos modalidades sapienciales se aborda al final de este apartado.

La distinción que, en cualquier caso, se da entre la magia y el mito se puede ilustrar acudiendo a figuras características de cada una de ellas: de la primera, el *tótem*; de la segunda, el *ídolo*. El *tótem* se puede describir como un desarrollo de la forma ritual imitativa; suele ser un animal con el que el individuo o la tribu se identifican, teniendo en cuenta algunas de sus características sobresalientes, que se estiman de gran valor práctico: la fuerza del toro, la fiereza del león, la perspicacia del águila, la astucia de la serpiente. Mediante la identificación con alguna de esas figuras animales se intenta participar de dicha cualidad. Y bajo esta modalidad no se acude a la palabra, sino a alguna otra dimensión del viviente, siempre con la intención de alcanzar un éxito práctico.

En cambio, el ídolo, característico del mito, no comporta identificación mimética, sino exaltación cuasirreligiosa de algún rasgo vital animal o humano sublimado, al que se le tributa culto. En algunos mitos egipcios, por ejemplo, aparecen animales como el buey Apis. Recuérdese que los judíos, en su marcha por el desierto tras la salida de la esclavitud de Egipto, y seguramente por influencia de esa cultura, al desconocer el paradero de Moisés, que ha subido al monte Sinaí, declaran que necesitan otro guía, y construyen un becerro de oro. Por su parte, los mitos griegos suelen enaltecer alguna cualidad humana a la que personifican, como, por ejem-

10. De esa manera se entiende el *aggiornamento* en algunas interpretaciones del Concilio Vaticano II.

11. En la actualidad, el conceder mayor relevancia al pasado que a otras dimensiones del tiempo es especialmente notable en la hermenéutica.

plo, la sabiduría de Atenea, el poder de Zeus, etc., a las que exaltan y rinden culto. De manera que el ídolo implica una subordinación del hombre a él, es decir, confianza en su favor sobrehumano o terror ante su poder arbitrario. Pero también se ha de tener en cuenta que con la exaltación de la vida animal el mito sigue refiriéndose a valores del pasado.

El sentido exclusivamente pragmático del *tótem* es ajeno al ídolo[12], pues la identificación con el poder y el culto a éste son, obviamente, distintos. Por eso la intención directa de la magia no es religiosa. En cambio, en el mito dicha intención está presente. De otro lado, en la modernidad reaparece la diferencia entre estas figuras. Piénsese, por ejemplo, en los animales de Zaratustra –el águila, la serpiente–, que tienen carácter totémico. En cambio, el eterno retorno de lo mismo es mítico. En otros autores modernos las fórmulas religiosas se reducen al mito.

A través de su larga historia, el mito ha experimentado abundantes variaciones formales, en las que reside su influencia cultural. La transmisión del pasado se hace míticamente en forma de leyenda, de saga o de genealogía. En cualquier caso, la influencia de este modo de saber todavía no se ha extinguido. Alguna de sus variantes modernas es especialmente irracional, como aquella que propugna la fuerza primitiva de la raza, que es propia de ciertos nacionalismos.

Una manera mejor de mito social consiste en el respeto a las tradiciones. Más aún que en el mito, en la tradición se condensa una forma sapiencial, pues –como ya he señalado– una de las características de las verdades profundas es su resistencia al paso del tiempo. Platón, y posteriormente San Agustín, vincularon la verdad a la memoria. El completo sentido de esta afirmación apunta a la existencia de verdades intemporales. El cristianismo se distingue del mito, especialmente, en que la religión cristiana admite la intervención de lo intemporal en el tiempo histórico con valor innovador. Un error del mito es la sublimación del pasado, es decir, no tener en cuenta que las verdades creadas corresponden a realidades contingentes.

12. En el judaísmo y entre los cristianos la idolatría es tenida como el pecado por excelencia. La magia también es condenada, sobre todo en la historia de la Iglesia. Recuérdese el caso de Simón el mago.

Es innegable la importancia del pasado en el ser humano, tanto para el individuo como para la sociedad. Pero con mayor motivo es relevante para el hombre el futuro, pues la apertura a él es de carácter inventivo. Más aún, cada ser humano es radicalmente nuevo, como se señala con el nombre de *persona*, que designa al ser humano, en tanto que es más que un mero individuo de la especie.

No es de extrañar, pues, que el saber mítico en algunas ocasiones procure abrirse al futuro, sobre todo cuando la cortedad de su perspectiva temporal se hace intolerable para la psicología humana. Eso ocurre con alguna frecuencia cuando el mito se hace religioso, como se advierte en Grecia. A esta intención responde el mito de Dionisos, tan ampliamente usado por Nietzsche. Pero el acceso del mito a esta dimensión del tiempo es problemático, porque la rebelión humana, cuando es meramente psicológica, sólo llega a vislumbrar una renovación caleidoscópica, que, a la corta o a la larga, desemboca en un aburrimiento estragado. De cualquier modo que se considere, la pretendida recuperación de la vida en el eterno retorno es rematadamente reiterativa.

El mito de Dionisos es seguramente muy primitivo, pues está vinculado a la pretensión de eficacia práctica propia de la magia. Puede decirse también que Dionisos está en los orígenes, por una parte, del teatro, como dice Nietzsche, y, por otra, de la alquimia, cuyo carácter claramente caleidoscópico está dominado por la pretensión de encontrar la piedra filosofal. La alquimia es el antecedente histórico de la química.

Por lo demás, es patente que la cultura griega no resolvió el problema de la vida '*post mortem*', pues su solución se cifra en el Hades, es decir, en la falta completa de eficacia vital de los muertos[13]. La gran poetisa griega Safo de Lesbos describió lúcidamente la pasividad de la "región de las sombras" en la que moran los muertos. También son sumamente pesimistas las tragedias griegas, en especial las de Esquilo; por ejemplo, en *Antígona* se declara que el hombre es el ser que puede hallar todas las salidas salvo en la muerte, que es por completo aporética.

Abrir la mirada al futuro parece, en cambio, más propio de la ciencia moderna, hasta el punto que en ella tiene lugar una especie de mito inver-

13. En el *Apocalipsis* de San Juan se anuncia que al final de la historia el Hades desaparecerá.

tido, que suele llamarse *progreso indefinido*. Sin embargo, en el siglo XX no han faltado interpretaciones tradicionalistas de la ciencia, como la de Feyerabend, quien sostiene que han existido diversas tradiciones científicas, ninguna de las cuales es más cierta que la otra. Según esta opinión, la historia de la ciencia sería también internamente caleidoscópica. Uno de los mayores debeladores del prestigio de la ciencia es Bergson, que ha acertado al destacar sus limitaciones, con mayor precisión que Feyerabend o Kuhn[14].

Por lo demás, la ciencia moderna no ha conseguido racionalizar el pasado, al que alude con la noción de *condiciones iniciales*. El tratamiento matemático de las condiciones iniciales es muy limitado[15]. En suma, no parece que, a pesar del prestigio de que gozan las llamadas ciencias positivas, hayan comprendido el pasado de una manera enteramente superior al mito. Por esta razón es dudoso que las ciencias positivas puedan considerarse como modos de sabiduría, si bien la técnica que de ellas nace es, evidentemente, tanto una rectificación de la magia como una cierta racionalización del mito, como se ve, por ejemplo, en la teoría de la evolución.

Por otra parte, la cadencia cultural del mito conduce a la interpretación rítmica, ritualista, del tiempo histórico. En este sentido su influencia en la religión es negativa, pues es propio de esta otra modalidad sapiencial una apertura, mayor o menor, a la esperanza.

Ocupémonos ahora de lo que cabe considerar la paradoja de estos dos saberes humanos, que reside en su déficit humanista; en rigor, no conceden al hombre la atención directa que merece por su distinción con otras

14. Bergson propugna la sustitución de la ciencia racional por la intuición. En algunos pasajes hace notar la semejanza de la intuición con la conducta de los insectos, cuyo modo de afrontar los problemas prácticos es más vital que el humano. Siguiendo esta curiosa similitud, Bergson llega a rozar la noción de conocimiento habitual. Pero entre el instinto y el hábito existe una notable diferencia. El instinto siempre funciona igual, mientras que el hábito humano está abierto a la innovación perfectiva. Me ocuparé enseguida con mayor amplitud de las interpretaciones de la noción de hábito.

15. Cuando se pretende aumentar el número de las condiciones iniciales consideradas aparece lo que los estadísticos llaman «ruido blanco». Tampoco en los planteamientos sistemáticos emergentistas o de surgimiento de novedades a partir de los sistemas abiertos alejados del estado de equilibrio, se desprenden tales novedades de la sola apelación a los estados previos de dichos sistemas.

criaturas, sino que lo enfocan como una parte más del universo material, y no la más prestigiosa.

El obstáculo mayor para notar la preeminencia del ser humano sobre el cosmos está en que en la magia y en el mito apenas conceden atención a lo más característico y distintivo de los seres de nuestra especie, que es justamente la libertad, en cuanto que ésta enlaza los medios con el fin, en lo que muestra su intrínseca apertura al futuro.

También desde este punto de vista, la cercanía de la magia y el mito a la ciencia moderna es bastante clara, y representa una pérdida de algunas adquisiciones del pensamiento clásico, centradas en el saber moral.

Aunque algunas veces se ha pretendido entender la revelación cristiana como un mito, conviene tener en cuenta que la interpretación mítica del tiempo es unilateral, y que el cristianismo propone la noción de *eternidad*, que está al margen del tiempo[16].

3. El enfoque griego de la moral

Antes del periodo de la Grecia clásica, sobre todo a partir de la Guerra de Troya, la moral griega no fue, como posteriormente, una ética de virtudes, sino de las grandes cualidades naturales, como se ve los escritos homéricos de la *Iliada* y *Odisea*. Esas cualidades son especialmente el valor, la lealtad y la astucia. Pero esa versión de la moral se tapaba con que las cualidades humanas acababan con la muerte. La vida después de la muerte se interpretaba como el lugar de las sombras, el *hades*, tal como aparece en las tragedias de Esquilo, y asimismo en la obra poética de Safo. En consecuencia, el sentido de la vida se trunca en el *hades*; lo cual confiere a la vida humana un pesimismo insuperable. El hombre se comprende como un ser efímero porque sus grandes cualidades no permanecen '*post mortem*'. En esto, la diferencia de la vida humana con la de los dioses es tajante: porque se supone que éstos son inmortales.

16. La interpretación de la eternidad como un tiempo inagotable es no sólo poco ilustrada, sino también, en el fondo, falsa. La eternidad se entiende mejor como un presente sumamente intenso.

En cambio, la moral del periodo clásico de Grecia es presentada por los griegos como el más alto modo de sabiduría práctica, que ya no se considera innato, sino que ha de adquirirse. Las virtudes son el fruto de esa adquisición, que también va a favor de la vida política. Esa nueva versión es patente ya en Platón, para el cual es posible una recompensa eterna como premio a la vida virtuosa. En vez del lugar de las sombras, la vida ulterior del hombre virtuoso es la Isla de los bienaventurados.

Posteriormente, la moral estoica y también en cierto modo la de los epicúreos distingue entre individuo y sociedad. Hegel ha puesto de relieve esta distinción de la que se dice que ha influido en la moral cristiana. Esto no es cierto porque el cristianismo admite la noción de persona que supera a la precedente distinción, porque la persona es más que individuo y dice respecto a personas distintas (noción de *coexistencia*).

Tal enfoque es paralelo a la sabiduría bíblica como actitud reverente ante Dios y comedida frente a los demás hombres, al menos con los del pueblo escogido. A veces se ha dicho que el enfoque platónico de la ética es equivalente al cristiano. Por ejemplo, Erasmo de Rotterdam aludía al maestro de Platón con el apelativo de '*sancte Socrates*'.

Recordemos las nociones centrales de la ética griega clásica: la relación entre '*physis*' y '*nómos*', que sólo se aclara cuando se distingue el '*nómos*' humano de las leyes físicas, ajenas a la libertad humana. Otra noción ética básica es la del *dominio* del hombre sobre sus actos, que pueden ser buenos o malos. Sobre todo, es de destacar la noción socrática de *virtud*, que acierta a establecer con suficiente nitidez la distinción entre la vida humana y la vida animal: el hombre no es sólo un animal fuerte, hábil y astuto, como en la ética precedente, sino que por la libre adquisición de las virtudes es el superior entre los vivientes de la Tierra.

Así pues, la libertad es el factor positivo que marca la primacía del hombre frente a los otros entes corpóreos, así como los riesgos de su existir. Es propio de estos riesgos un sentido positivo, pues, al subrayar la responsabilidad del hombre por ser autor de sus actos, indican que éstos no son meramente contingentes. De poco le serviría al hombre ser racional sin libertad, si es que eso fuera posible. Desde su posición claramente intelectualista, Tomás de Aquino sostiene que "totius libertatis radix in ratione

est constituta”[17]. Dentro del planteamiento clásico esta sentencia tomista asegura que la libertad no se confunda con el capricho sin incurrir por ello en la interpretación netamente racionalista de Sócrates.

No obstante, al entender la libertad como mera libertad de opción, la ética clásica restringe el albedrío humano a algunos actos voluntarios, que ni siquiera son los más altos, pues sólo se refieren a los medios, ya que los orientados al fin son necesarios. Aún de tal modo, esa parcial aparición de la libertad ha bastado para constituir una ética, que suele llamarse natural y, por tanto, universal; y ha sido históricamente suficiente para que la moral forme parte del modo sapiencial que se denomina filosofía, y se destaque netamente de la magia y el mito. Sin embargo, debemos señalar que, como categoría filosófica, la libertad –y, por lo tanto, la moral– ha experimentado numerosos avatares.

Mencionemos por su gran relevancia la moral kantiana, que se contiene especialmente en la *Crítica de la razón práctica* y, de un modo más reducido, en los *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*. Para entender la postura de Kant conviene tener en cuenta, por una parte, su pregunta acerca de la esperanza humana y, por otra, tanto su oposición al panteísmo racionalista de Espinosa, que prescinde de la voluntad como su reluctancia ante Leibniz. Pero este último también tiene una interpretación corta de la voluntad, pues ésta, en el plano divino, se limitaría a la creación y, por lo tanto, sería secundaria respecto de la inteligencia, la cual se corresponde con la infinitud divina, que abarca entera la posibilidad.

A pesar de sus méritos, la elevación kantiana de la voluntad es insostenible por unilateral: es demasiado global para distinguir los actos voluntarios humanos concretos y, por tanto, no contiene preceptos particulares. Paralelamente, en la *Crítica de la razón pura* aparece una interpretación del saber teórico que sólo es válida para entender la ciencia de su tiempo. De acuerdo con ella, la teoría queda privada de alcance trascendental. Probablemente Kant escribió la *Crítica del juicio* para evitar los inconvenientes que se acaban de señalar, estableciendo la armonía, aunque sea hipotética, de las facultades humanas, que quedan descalificadas por la absolutización de la voluntad.

17. Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 2, co.

Otras versiones modernas de la ética son mucho menos aceptables que la kantiana, como, por ejemplo, la de Hume o la consideración culturalista de la moral, que, al prescindir de su carácter natural, la relativizan. Más claramente incorrectas son otras actitudes ante la moral, como la marxiana o la de Nietzsche, así como la meramente pragmática.

A mi modo de ver, estas oscilaciones no se darían si la versión clásica de la libertad no fuera tan restrictiva. Voces de denuncia de esa limitación en el siglo XX se encuentran en Jaspers y, sobre todo, en Scheler. Mi propuesta al respecto está contenida en la *Antropología trascendental*, que resumiré más adelante, al tratar sobre la libertad, la sindéresis y la afectividad.

4. La religión

La religión es otra forma sapiencial, que se centra en la búsqueda de la salvación, es decir, de un estado de felicidad del que está totalmente ausente el sufrimiento, y en el culto positivo a poderes sobrehumanos, que no sólo fundamentan inmemorialmente, sino que abarcan también el futuro del hombre.

Es indudable que la búsqueda de la salvación es una aspiración humana legítima y con una profundidad de que carece el tratamiento ritualista del futuro en el mito. En definitiva, la noción de eternidad es religiosa. Sin embargo, para muchas religiones esa mayor amplitud de la aspiración a la felicidad última está amenazada por poderes enemigos, a los que suelen llamar demonios.

Las diversas religiones ofrecen amplias diferencias formales en lo que respecta a los temas que acabo de mencionar, pero en todas ellas juega un papel principal la distinción entre el alma y el cuerpo. Con la palabra alma se designa lo inmortal en el hombre, sin lo cual la esperanza religiosa pierde su base. El respeto de que está orlada en la religión la noción de ‘alma’ es un elemento ético de primer orden, que reafirma la responsabilidad del hombre en sus acciones y, por consiguiente, conduce a admitir la existencia de la culpa moral.

Incluso para hombres religiosos, como Platón, salvarse de la culpa contraída es imposible para las fuerzas humanas. El recurso al mito de Er con que termina *La República* platónica es un intento de solución, a fin de cuentas muy parcial, de este grave problema. En el ámbito griego, el recurso a poderes sobrehumanos para resolver el problema de la culpa se adivina, por ejemplo, en el *Edipo en Colona* de Sófocles.

A su vez, las religiones monoteístas introducen una precisión notable en la comprensión del poder sobrehumano al que se dirige el culto, pues el politeísmo lo impurifica al admitir dioses de muy distinto jaez.

Asimismo, en tanto que cultiva la esperanza, la religión es más dinámica que las otras modalidades de saber hasta aquí reseñadas. Por eso mismo, las formas religiosas plasmadas en ritos representan la versión cultural de la religión y disminuyen su tensión hacia el futuro; si llegan a apagar la esperanza, como ocurre, por ejemplo, en los saduceos, la distinción entre la religión y el mito tiende a desvanecerse.

La aparición de las religiones es asimismo antiquísima, pues el descubrimiento del alma está vinculado a la conciencia de la inteligencia humana, que es la clave para sostener que en el hombre hay algo inmortal[18]. ¿Cuánto tardó nuestra especie en darse cuenta de que es inteligente[19]? Seguramente un vestigio de este caer en la cuenta es la aparición del arte, que añade a la pura utilidad instrumental algún rasgo del propio espíritu captable simbólicamente[20]. En muchos instrumentos paleolíticos se aprecian claramente rasgos estéticos. La sustitución del pragmatismo instrumental por el arte significa una clara superación de la tiranía que el tiempo impone a las culturas mágicas y míticas.

De todas maneras, los datos sobre el origen histórico de la religión, fuera de la revelación judeocristiana, son escasos. Por otra parte, las dudas acerca de la espiritualidad del alma son bastante frecuentes, y últimamente

18. Al destacar la importancia del alma, la religión contribuye a enderezar el carácter mágico de los ritos miméticos. Así, por ejemplo, en el culto a los santos el elemento supersticioso es incoherente, debido a que el poder que los santos poseen está enteramente sometido a la voluntad omnipotente de Dios.

19. En la Revelación Bíblica se indica que ese momento es el de la creación directa del alma espiritual de los primeros padres.

20. El carácter sapiencial del arte se apoya en su orientación a la belleza, disposición que no se da en la magia, que es escuetamente práctica.

han aumentado, sobre todo en el mundo occidental. Por eso hoy se vuelve a notar con agudeza la incompatibilidad entre los pueblos religiosos y los que han dejado de serlo. La coexistencia entre las tesis relativistas y las dogmáticas es difícil[21].

La pluralidad de formas religiosas, así como su debilitamiento, no debe hacernos olvidar que un asunto tan importante como aquel sobre el que versa la religión exige que sólo una forma religiosa llene completamente la aspiración humana a la vida eterna.

A este respecto debe notarse que el cristianismo se distingue de las otras religiones porque en él la iniciativa humana está antecedida por la de Dios, es decir, en él lo religioso es secundario respecto de los mandamientos divinos. Además, el cristianismo se propone primariamente como revelación, y sólo de modo derivado como religión.

Aunque la antecedencia de la iniciativa divina respecto de la humana es reconocida también por otras religiones, en ellas no es tan amplia y profunda como en el cristianismo, que, al estar presidido por el dogma de la Trinidad de Personas, incluye en Dios la noción de *relación personal*. Así pues, la relación del hombre con Dios no es sólo secundaria respecto de la relación de Dios con el hombre, sino que ésta, a su vez, es precedida y presidida por las relaciones intratrinitarias.

El pleno acierto cristiano en el tema trascendental más elevado hace más patentes las abundantes limitaciones de las distintas modalidades sapienciales que hemos examinado. Sin perjuicio de seguir considerándolas '*in melius*', su diferencia de nivel con respecto al cristianismo debe ser destacada.

Al hablar de la cuarta forma sapiencial, que es la *filosofía*, comprobaremos que en ella también se dan abundantes errores. Ahora bien, la religión contribuye a eliminar las equivocaciones de los filósofos, pues, como observa Mircea Eliade, aumenta en el hombre el afán de realidad.

21. Cuando la religión pierde vigencia, puesto que el hombre no puede prescindir de alguna forma de sabiduría, cobran nuevo brillo los modos primitivos y menos racionales del saber. Últimamente se ha propuesto el ideal de la coexistencia pacífica de las distintas culturas, que choca con las dificultades que acabamos de indicar.

En la religión cristiana, el aumento del sentido de la realidad se centra en la profundización en el ser de Dios y de los otros hombres, a los que eleva a la condición de prójimo. Sin duda, tal exaltación hace crecer en el hombre su conciencia de servicio. Por eso la decadencia del cristianismo es, sobre todo, de carácter interno y reside en la actitud despectiva ante el pecador, que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la oración del fariseo que menosprecia al publicano y en la reacción del hijo mayor cuando el hijo pródigo retorna arrepentido. Este descenso de la inspiración cristiana se corresponde con cierta ceguedad ante los pecados propios.

La relevancia del cristianismo será examinada con más extensión en los capítulos siguientes. Aquí señalaremos que el cristianismo exalta al ser humano, pero no es antropocéntrico, sino cristocéntrico, pues la esperanza cristiana se fundamenta en la Encarnación del Verbo. La inclusión del Dios eterno en la historia es mantenida exclusivamente por el cristianismo.

5. La filosofía

La *teoría* es otra forma sapiencial, que aparece posteriormente a las señaladas hasta aquí. Se centra en el carácter intelectual del hombre; su rasgo diferencial es poner el fundamento en el *presente*. Pero pronto se cayó en la cuenta de que el saber humano es limitado, por lo cual esta forma sapiencial pervive en la historia del pensamiento occidental precisamente con el nombre de *filosofía*, indicando con él que el deseo de saber no se colma en esta vida. De aquí la frecuente alusión de la filosofía a la religión, que estimula la confianza en el crecimiento del conocer en la vida posterior a la muerte. La comprensión de ese crecimiento es especialmente acusada en la filosofía cristiana.

Según esta descripción de la filosofía, no es nada extraño que uno de los temas más relevantes de la meditación filosófica sea la *presencia mental*[22]. Por mi parte me he ocupado hasta el momento de poner de manifies-

22. Tal es la comprensión clásica de la intencionalidad cognoscitiva. Lo inteligido según presencia mental comporta un acceso a la realidad del tema pensado, por más que sea viable inteligir mejor ese tema.

to el carácter limitado de la presencia mental humana debido a que tiene por requisito el inteligir según objetivaciones. El carácter limitado de la objetivación intelectual se nota en que de manera intrínseca a objetivación no cabe enriquecer lo que ella permite averiguar acerca de su tema, o en que es constante y lo mismo, por lo que sólo cabe inteligir más mediante nuevas objetivaciones. Ahora bien, si esa limitación se supera de algún modo, el carácter desiderativo del saber es mejor servido porque se acentúa claramente el incremento de la vida intelectual humana en tanto que se encamina a su destino eterno. Pero, aunque limitado, el inteligir objetivamente permite la comunicación.

La prevalencia del carácter limitado de la presencia mental explica los errores filosóficos. A su vez el carácter limitado del inteligir objetivante resalta en las vicisitudes lógicas desarrolladas en la historia y en su versión lingüística. Si dicha limitación se considera insuperable, se propicia la aparición de formas escépticas de filosofía.

Otras veces, para fortalecer la presencia mental se apela a consideraciones extrínsecas a la intelección. Lo cual sucede en el vitalismo, que reacciona contra el idealismo alemán, con que culmina el racionalismo moderno, en el cual la unión de la voluntad con la razón fortalece a ésta permitiendo lo que se suele llamar proceso dialéctico. La acentuación hegeliana de lo negativo para asegurar la fecundidad del proceso requiere el recurso a la voluntad. Otras veces la intervención de la voluntad es tan fuerte que prácticamente anula el alcance real de la razón, y la deja reducida a lógica. Este carácter del filosofar es característico ya en el voluntarismo nominalista, y se trasluce en las últimas filosofías en el análisis lógico-lingüístico[23].

Los errores filosóficos son una consecuencia del límite del conocimiento, mucho más si se acude a poderes extrínsecos a la actividad intelectiva. También debido a la limitación de la presencia mental humana, cuando no se encuentran medios de superarla, la historia de la filosofía es discontinua. Hay cortos periodos de brillantez filosófica, entre los que se

23. Por su parte, el voluntarismo caracteriza a la filosofía moderna desde su inicio en Descartes, quien mediante la duda voluntaria opta por la certeza. Seguramente esta tesis cartesiana proviene de Escoto, que otorga a lo pensado el carácter de especulación pura con miras a que lo real singular dependa con exclusividad de la voluntad divina.

intercalan otros más largos de aridez. Los momentos más brillantes de la filosofía son esencialmente tres: el postsocrático –Platón y Aristóteles–, el medieval, que abarca la segunda mitad del siglo XIII y la primera década del XIV –San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto, Eckhart, Ockham– y el idealismo que arranca de Kant y culmina con Hegel, que también es un periodo muy corto. Fuera de estos breves tiempos cabe recordar como filósofos influyentes a Plotino, San Agustín, Descartes, Leibniz y algunas figuras del siglo XX, por ejemplo, Husserl y Heidegger.

Propongo como método de avance en la filosofía la detectación del límite cognoscitivo con la suficiente nitidez para proceder a su abandono. Dicho abandono corre a cargo del saber habitual. De esta manera se acentúa la importancia de esa dimensión del saber humano intensificando su interpretación tradicional y superando su desoladora ausencia en la filosofía moderna. La interpretación que propongo de la *héxis*[24] aristotélica debe

24. En la filosofía aristotélica aparece abundantemente el término *héxis*, que se traduce por hábito. El reconocimiento de que en el hombre existe un conocimiento habitual plantea la cuestión de su relación con el conocimiento actual-presencial. El primer aspecto se capta de esta relación es que el conocimiento habitual es de adquisición posterior al actual. Por eso se habla de hábitos adquiridos. De aquí suele seguirse que el conocimiento en sentido propio es el actual, y que el habitual es una consecuencia y, por circularidad, una preparación de aquél. Dicha preparación no es meramente repetitiva, sino que contribuye al progreso del conocimiento actual. Otro aspecto de esta noción clásica es la posible distinción entre hábitos adquiridos y hábitos innatos, que aparece, aunque con algunas vacilaciones, en el pensamiento de Tomás de Aquino.

. Sin negar que esta interpretación de la *héxis* sea aceptable, al abandonar el límite, la palabra hábito adquiere un significado más intenso. Sin negar que sea adquirido, en el conocimiento habitual aparece la única esperanza de superar el límite. Por eso sostengo que este modo de conocimiento es superior al conocimiento operativo presencial, que suele llamarse objetivo. En un ser inteligente en que la presencia no constituya un límite, el conocimiento habitual en el sentido que propongo no es necesario y el conocimiento presencial no es meramente objetivo. En cambio, el hábito, entendido como una aproximación de la potencia intelectual al acto es propio del entendimiento humano. A esos hábitos hay que añadir los hábitos innatos.

. La atribución de hábitos al alma de Cristo es sostenida por Tomás de Aquino, por ejemplo, en la cuestión 20 *De Veritate*. Seguramente los hábitos de Cristo consistieron en la adquisición de habilidades prácticas, pues en él no parece posible que los hábitos vayan más allá de su conocimiento presencial.

. Se ha de notar también que para un aristotélico existe el intelecto posible, que es la capacidad para recibir todos los inteligibles que pueden hacerse por el intelecto agente. También me parece que se queda corta esta manera de comprender el intelecto agente. En mi propuesta el intelecto agente es personal o coexistente.

. Del carácter más propio del conocimiento habitual me he ocupado en la *Antropología trascendental*. He insistido en este tema en mi libro *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.

ser entendida como un recurso frente a la limitación de la presencia mental en el hombre caído, que suple la profundidad del conocimiento presencial de Adán. Sin el conocimiento habitual no serían posibles los llamados dones preternaturales. En el intelecto humano de Cristo ese requisito no es necesario.

Insistir en lo que tiene de mejorable el conocimiento humano es especialmente importante para afrontar su relación con el revelado, pues de entrada el conocimiento filosófico de Dios, por conceptual, es muy distinto del conocimiento del Dios vivo, distinción sobremanera clara cuando se trata del racionalismo moderno, como advirtió Pascal[25]. Atenuar dicha diferencia es propio del abandono del límite mental en cuanto que con dicho método se llega a advertir la raíz personal del conocimiento humano. De acuerdo con su radicalidad el conocimiento del hombre es, más que habitual, coexistencial.

Aceptar que la presencia mental humana es limitada no significa que la presencia mental sea exclusiva del hombre, pues esta postura es incompatible con la existencia de inteligencias superiores a la humana y con el inteligir supremo. De acuerdo con esta observación hay que aceptar, ante todo, lo que se suele llamar presencia de Dios. Aunque la expresión «presencia mental» resulte paradójica, e incluso equívoca –pues con ella se designa tanto el pensamiento según su límite humano como el divino, que no puede decirse limitado en ningún sentido–, ha de tenerse en cuenta que, por distintos que sean los dos tipos de presencia, ambos son modos de conocer directos y, además, que el conocimiento humano es una imagen del divino[26].

También se debe sostener que toda criatura está presente a Dios y que esta presencia es por potencia y esencia, y, por tanto, enteramente explicativa de la criatura. Conviene admitir también que la presencia mental de Adán era menos limitada que la del hombre después de la caída. Asimismo hay que aceptar una presencia mental en los ángeles, que es

25. En este capítulo y más adelante al hablar de la creación me ocuparé de la pretensión de acceder al conocimiento de Dios en el racionalismo moderno.

26. Se llama razón al conocimiento complejo. Pero esa complejidad no es analizable hasta el infinito, sino que siempre está formada por conocimientos presentes o inmediatos. Por otra parte, el conocimiento divino es, en cualquier caso, tan superior al humano que hay que sentar la analogía entre ambos. En el fondo, la analogía es un modo de equivocidad.

superior a la humana precisamente porque versa también sobre su propia existencia. Así se explica que la libertad angélica sea sumamente intensa, porque la libertad es paralela al conocimiento. Si el conocer es de mayor alcance, también lo es la libertad.

Por último, conviene admitir también la presencia humana de Cristo. Un criterio que Tomás de Aquino aduce para distinguirla de la presencia divina es que Cristo, como hombre, no conoce los posibles que nunca han sido ni serán, que, sin embargo, no pueden escaparse al conocimiento divino infinito. Lo que no se puede negar para el conocimiento infinito divino sirve para ver que el conocer humano de Cristo, aun siendo muy alto, se distingue de aquél. Desde luego, como Dios, Cristo conoce los posibles que nunca serán.

Por su parte, la razón de ser de la diversidad de modalidades sapienciales del hombre a las que estamos aludiendo se debe seguramente a la limitación de su capacidad cognoscitiva. Paralelamente, la cadencia cultural de esos saberes se debe a que el saber humano, en virtud de su límite, está sujeto a influencias extrínsecas.

Debemos insistir en la consideración de las modalidades presenciales superiores a la humana. Distinguiremos dos: la *presencia divina*, cuya característica es la eternidad –"interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", según Boecio–, y la *presencia humana de Cristo*, que, aun siendo inferior a la presencia divina, no está en el mismo nivel que la del hombre creado[27]. Este segundo aserto abre dos líneas de investigación: la primera interroga acerca de si la naturaleza humana de Cristo puede llamarse propiamente creada. La segunda, si esa naturaleza necesitó ser perfeccionada por hábitos. Contestaré a estas preguntas en las páginas siguientes que, al versar sobre la humanidad de Cristo, pueden entenderse como la culminación de la investigación sobre la esencia del hombre.

Ha de señalarse ahora que el abandono del límite no permite dar el salto hasta la presencia divina, que es absoluta. Como ya se ha insinuado,

27. Como hemos señalado, para Tomás de Aquino la distinción entre el conocimiento absoluto de Dios y el conocimiento humano de Cristo estriba en que este último no se extiende a los posibles que nunca serán. Como Verbo sí los conoce pero su presencia humana no agota su presencia absoluta. Cfr. *De veritate*, q. 20, a. 4. Me ocuparé del tema en el epígrafe titulado *La noción de posibilidad y el ser de Cristo*.

dicho abandono, que corre a cargo del conocimiento habitual, tiene más bien el carácter de remedio de una insuficiencia presencial, que es debida a la primera caída. No obstante, como indicaré más abajo, el inteligir humano personal, que es superior incluso a la intelección según hábitos, puede incluso elevarse hasta Dios de acuerdo con una búsqueda que cabe asimilar a la fe sobrenatural.

Como podría parecer que la limitación de la presencia mental en el hombre haría imposible el ascenso de su mente hacia lo más alto, aludiré a un trabajo en que me ocupo de la cuestión: "Dios y la infinitud de la intelección", en el que se resalta que incluso el pensamiento objetivado puede seguir indefinidamente: carece de tope o de fondo de saco.

Una posible objeción al método filosófico del abandono del límite mental es que podría parecer que obedece a una pretensión ilegítima de sobrepasar la condición humana. Al mostrar que en el hombre dicho método se corresponde con el inteligir habitual, esa supuesta pretensión se desvanece. Con todo, el método es insuficiente para trocarse en búsqueda de Dios, pero es claro que el abandono del límite ratifica el descubrimiento de que para poder corresponder a la gracia de la fe sobrenatural, el hombre ha de alzarse intelectivamente hacia él.

6. Filosofía y cultura

Sobre el problema de las relaciones de la filosofía griega con las culturas orientales hay abundante literatura. La influencia de las culturas orientales se intensifica en el helenismo. Por ejemplo, el contacto con los indios, que los griegos llamaron 'gimnosofistas' (los faquires) tiene lugar en el siglo IV antes de Cristo. En los mitos hay una asunción de elementos mediterráneos anteriores a las invasiones griegas, pero ello implica una reelaboración. Es el caso, por ejemplo, de Dionisos. Asimismo, los desarrollos matemáticos tienen un antecedente oriental antes del Islam.

La influencia de Egipto es lateral. La existencia de la cultura egipcia es notificada a los griegos por Herodoto, un viajero que cuenta historias, y cuya influencia en los ambientes griegos parece mayor de lo que se ha

admitido, pero, de todos modos, no alcanza a Sócrates. Herodoto transmite la idea de que el mundo griego es limitado, e invita a una ampliación de sus coordenadas. Pero ni Platón ni Aristóteles juegan esa carta, que se hace más fuerte en los estoicos.

Cuestión distinta son los paralelismos sapienciales. Voy a exponerlos a partir de una idea de Tomás de Aquino. En una obra escrita para dialogar con los árabes y con los judíos, la *Suma contra los Gentiles*, dice que todas las religiones han entrevisto que Dios es sabiduría, *Lógos*. Lo que ninguna han vislumbrado es que Dios es amor, lo que los cristianos llamamos Espíritu Santo. Todos los pueblos habrían sabido que en Dios hay inteligencia y, por tanto, verdad, aunque sea de una manera vaga. La negación de la teoría en Dios es la clave misma del budismo; por eso cabe decir que Buda es el ateísmo lógico: Buda no dice que Dios no exista, sino que Dios es pura inactividad, incluso intelectual. Esto es afín a lo que dijo Juan Pablo II en la entrevista recogida en *Cruzando el umbral de la esperanza*. Para el paralelismo aludido es interesante recordar que Buda es casi contemporáneo de los primeros filósofos griegos. La sentencia de Tomás de Aquino sirve también para entender la diferencia de la antropología griega con la cristiana.

El concepto de *virtud* marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera y, por decirlo así, el cauce de la segunda. La virtud en que el encauzamiento de la vida cristiana se muestra mejor es la *esperanza*. La esperanza se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina. Estas consideraciones enmarcan los temas centrales de la persona humana. Lo que he llamado en otros lugares carácter de *además* se puede entender de acuerdo con la *esperanza*, que en este sentido es más que una virtud.

La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es completa. Hay grandes temas que no son investigados por ella. Si de la antropología griega se deduce una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano. Los grandes filósofos socráticos son, entre los filósofos paganos, los más humanistas; pero al lado de lo que llamaré el *teandrismo* cristiano, se quedan atrás. El cristianismo no es sólo humanista; es *teandrista*. Se falsea enteramente el significado del cristianismo si se establece como verdad fundamental

suya la relación hombre-Dios. El cristianismo no es, en primer término, un *androteísmo*, sino la realidad del Dios-hombre; la Encarnación. La idea de una divinización del hombre, del ingreso de lo humano en la órbita divina aparece en esa fase del desarrollo del saber que es el mito.

7. La aportación cristiana

El cristianismo es estrictamente antimítico en este punto. Por otra parte, la relación de la revelación bíblica con el mito es un tema interesante, pero exagerada para algunos. El cristianismo no es un mero humanismo, ni tampoco primariamente la deificación del hombre (esto es consecutivo). Lo primario, la noticia revelada, es la Encarnación de Dios. Pues bien, ¿cuál es la razón de ser del *teandrismo*, de la existencia del Dios hecho Hombre? Esa razón de ser no puede ser más que el *amor misericordioso*, y este es el punto en que el cristianismo incide de un modo completamente innovante, como algo absolutamente insospechable e inesperado. Es lo que expresa de manera literal San Juan: “Dios es Amor”. Por consiguiente, la visión cristiana de la voluntad difiere de la griega.

Aristóteles advierte la existencia de operaciones estrictamente posesivas, superiores a las acciones transitivas, constructivas, que se dirigen hacia afuera y que, por tanto, implican un grado de posesión más débil que las operaciones inmanentes. Estas operaciones son cognoscitivas. Ni en Aristóteles, ni en Platón, ni en ningún griego, la voluntad es posesiva: es precisamente tendencial; incluso es de notar que la palabra voluntad, que viene del latín, no tiene equivalente griego. Lo que se corresponde en griego con lo que nosotros llamamos voluntad es la palabra ‘*órexis*’, que significa *deseo*. La jerga médica utiliza la palabra *anorexia*: falta de deseo. Ahora bien, se tiende o se desea aquello que no se posee; no se tiende a lo que se posee. Por eso, la operación estrictamente perfecta, es decir, la operación inmanente intelectual, de ninguna manera es una tendencia a lo conocido; no hay una tensión desiderativa entre el pensar y lo pensado, sino que si se piensa, ya se piensa lo pensado: ambos son estrictamente simultáneos.

La voluntad para los griegos es imperfecta. Justamente en el ser capaz de poseer que es el hombre, la tendencia marca la dirección hacia la posesión, pero no lo es. El ser capaz de tener, considerado en su capacidad, no es actual, sino potencial; se asimila a lo *oréctico*. En tanto que el hombre es un ser deseante, es imperfecto. Ciertamente, la voluntad guarda relación con la inteligencia: es lo que Aristóteles llama '*bóulesis*' y los medievales '*voluntas ut ratio*'. Viene a ser la *intención*, el propósito. La voluntad es racional en tanto que influida por la razón. De este modo el deseo se programa y enlaza con los medios y los decide. Pero la *bóulesis* del fin se distingue de su posesión, y esto quiere decir que la voluntad está enteramente subordinada a la teoría, a la contemplación. La posesión del fin corresponde al intelecto.

La voluntad es "racionalizada" en el orden pragmático medial. Pero los medios indican la indigencia humana. Así pues, en ningún caso la voluntad deja de ser imperfecta. Por tanto, en Dios de ninguna manera puede haber voluntad. Esta tesis está implícita en el texto de Tomás de Aquino antes aludido: más o menos, todos vislumbraron que Dios es *Lógos*, pero no que Dios es Amor. Desde luego, esto es cierto referido a Aristóteles, uno de los grandes representantes de la filosofía precristiana. También es claro que si la voluntad es tendencia y solamente deseo, no cabe ponerla en Dios, porque de ello se sigue que Dios es imperfecto, y un Dios imperfecto sólo cabe en el mito. En cambio, el cristianismo sabe que Dios es Amor.

El *teandrismo*, es decir, el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solamente es posible si Dios es Amor. Dios no se hace hombre por necesidad ni por deseo. Dios no necesita en modo alguno encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento, de la generosidad ontológica perfecta, como afirma San Pablo en el capítulo II de la Epístola a los Filipenses. Tanto la creación como la Encarnación son obra del Amor. También hacia adentro, Dios es Amor. Amor de sí en estricta filosofía pagana significa que Dios es deseo y, por lo tanto, no acto puro.

A Dios se le puede desear, pero, en cambio Dios no puede desear. Es la tesis griega que expresa Aristóteles cuando se plantea el problema de cómo mueve el motor inmóvil. El *eros* platónico tiene la misma connotación de imperfección (Eros es hijo de Penia: la pobreza). Como es claro, la

interpretación aristotélica de la voluntad está estrechamente relacionada con su definición del hombre. El anhelo es una imperfección, porque sólo se anhela lo que no se tiene. Para una antropología en que el hombre es el ser capaz de tener, el no tener todavía, el estar tendido hacia lo que no se tiene, es la dimensión imperfecta del hombre. Y también al revés: si la voluntad es simplemente una tendencia humana, la voluntad no posee nunca. La posesión es exclusivamente cognoscitiva. Esta es una de las razones por las que Aristóteles insiste en la importancia de la *teoría*: descubre en ella la posesión actual y suficientemente íntima. Desde aquí se puede dar el salto al acto puro de ser.

Comparada con este planteamiento, la antropología cristiana es una insospechable novedad y, asimismo, una enorme apertura de horizontes, que agiliza la vida y define el sentido de la historia como un tiempo hacia adelante. La distinción del amor con el deseo requiere trascender la idea de finalidad. Para decirlo rápidamente, la comprensión no sólo hiperformal, sino *hiperteleológica* del hombre es, justamente, la aportación de la antropología cristiana. Cierto que el hombre desea; cierto que la voluntad es una facultad deseante no en Dios sino en el hombre. Ahora bien, tampoco es cierto que en el hombre sea únicamente deseante.

¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el *donar*. Si la actividad del amor es donante, trasciende lo que los griegos entendían por '*télos*'. He aquí la *hiperteleología* cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias. Tratemos de aclarar algunos implícitos de este concepto. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación, pero desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona. Por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa.

El aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer, se lo debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación, la debemos evidentemente al cristianismo. Desde su ápice divino, el don del amor es operante. Tomás de Aquino entiende la creación como la *donación del ser*. La criatura no es una parte de Dios (Dios no tiene partes), sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como

la realidad. La criatura no se presupone; se crea de la nada. Asimismo, cabe decir que el otorgamiento del amor presta al actuar humano un carácter *operoso*.

El cristianismo abre perspectivas que hasta entonces estaban oscurecidas o cerradas. Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la *teoría*. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales, y abocaban al orden de las tenencias útiles o se dirigían hacia el saber. Su justificación se centraba en la honestidad del bien deseado o practicado. Un paso más era la disposición voluntaria de lo tenido, el desprenderse de él a favor de otro (incluso hasta el sacrificio). Pero en todos los casos, el tener regía al acto voluntario, como su término o como lo entregado (en este sentido vale el adagio: nadie da lo que no tiene).

Lo que llamo *operosidad* del amor es un tipo de generosidad que desliga el otorgamiento del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma. Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición, ni siquiera en discordancia con la antropología griega. Pero, ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de *dar*. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. El ser capaz de dar es en relación de origen más acá de la inmanencia. Esto define estrictamente la noción de *persona*. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona dar significa *aportar*. El aportar refrenda el tener.

También la noción de virtud es asumida, y entra entera en la visión cristiana del hombre. Pero la antropología griega es trascendida por factores que son índice de mayor radicalidad y alcance. La *persona* es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre. El abrirse de la intimidad implica el aparecer en el mundo lo que no existía de ninguna manera antes en él, pues su origen es la persona. Esto significa que la persona está más allá del tener y también que no puede ser una noción mítica. Como origen de actos los expande en la medida en que no se limita a incoarlos, sino que en ellos prosigue. Este instalarse en los actos que origina es lo que permite decir que el hombre es el *ex-sistente.*

La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga *operosamente*. Esto, que es algo más que el interés y que, asimismo, supera el desinterés, se puede designar con la expresión agustiniana '*ordo amoris*'. Para los griegos el hombre es un ser natural, viviente, que se distingue o define por la capacidad de tener. Desde esta nueva perspectiva más profunda, que se corresponde con una apertura mayor, hay que decir que el hombre se distingue de los entes físicos mucho más de lo que los griegos pensaron: como persona se sale del mundo (tanto sublunar como astral).

Como persona el hombre es una *segunda criatura* que se añade al mundo, pues la persona no es una diferencia específica. No es atinado decir que el hombre es un 'animal personal'. Por consiguiente, la definición griega del hombre no se niega, sino se le añade algo, que no entra en el orden de la definición (sino que precisamente se añade a ella). La capacidad posesiva del hombre es ratificada y, además, fundada por una instancia radical, que impide detenerse en ella, o que la posesión acabe en sí misma.

Kant decía que la antropología consiste en la respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué soy capaz de conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué estoy autorizado a esperar? La respuesta a las dos primeras preguntas que viene de Grecia es, insisto, nuclearmente correcta, y Kant la reitera. La tercera pregunta, que es una ampliación de ellas, debe ser sustituida por esta otra: ¿qué significa la esperanza humana tal como el cristianismo la formula?, es decir, ¿qué es la esperanza en el orden del amor? También se puede expresar así: ¿qué es mi vida como tarea? La tarea es una dilatación de la libertad desde la intimidad personal. La libertad para los griegos es el dominio sobre los actos en tanto que guardan la relación medio-fin. Pero ha de haber una más honda libertad en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso.

Establecido que el tener es continuado y refrendado en la forma de la donación, hay una noción ulterior a la de fin que llamaré el *destinar*. Que el destinar es ulterior al fin es manifiesto si el hombre no es simplemente un ser distinto de los otros entes por la capacidad de poseer el fin, sino una segunda criatura, pues entonces mi fin no es el mundo, ni Dios como autor del mundo, sino Dios mi creador: creador de la persona que soy y que es Persona con naturaleza humana al encarnarse. Esperar no

significa para el cristiano aguardar. La cuestión de la esperanza no versa sobre lo que sobrevendrá. La pregunta de Kant: ¿qué estoy autorizado a esperar? no significa que yo viaje hasta un término cuyo advenimiento y contenido haya que averiguar. Si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta, sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, el destinar es intrínseco a la esperanza y, por lo tanto, describe a la persona humana.

La cuestión del destinar exige *destinatario*. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que *encontrar* un término, que no es el término del deseo, sino el del ofrecimiento. Trataré de expresar esta difícil cuestión de un modo más plástico. No se trata primariamente de alcanzar horizontes, sino de *dar*; ¿quien lo va a aceptar? El ámbito de resonancia de mi capacidad de dar ha de ser también personal. El poeta alemán Rilke se aproxima a la cuestión cuando dice: ¿Quién entre los ángeles escuchará mi grito? o sea, ¿quién responde a mi iniciativa esperanzada? El problema fundamental es la correspondencia. Sin correspondencia la superioridad del amor frente al deseo no tendría sentido y, como dice Tomás de Aquino, habría que destruirlo. La esperanza es coexistencial; se funda en la reciprocidad amorosa y se dirige a fomentarla por encima de las veleidades humanas.

Hemos presentado el tema de la esperanza cristiana de una manera global. La esperanza cristiana es la búsqueda de aceptación y de respuesta, es decir, de encontrar al semejante. Aquí semejanza no significa copia ni reiteración, sino alteridad de iniciativas en réplica que las acerca y coloca en un mismo plano. Por eso, una de las categorías fundamentales de la sociología cristiana es la noción de *prójimo*. Esta noción significa que, si yo soy un ser capaz de amar, el otro ha de ser tal que no esté privado de esa capacidad.

Lo que se suele llamar 'igualdad entre los hombres' remite a su dignidad personal, y es una exigencia de la vida cristiana. Si los otros no son personas, ¿a quién doy? Esta pregunta no se dirige en primer lugar a la recepción. El prójimo no es el destinatario de la donación tan sólo como receptor. La donación mira, ante todo, a la dignificación y excluye la posi-

bilidad de que los demás no sean dignificables. Esto mismo regula el contenido del don.

Comprobamos que la esperanza no es estructuralmente el deseo, sino un requerimiento fuerte doblemente dirigido, más allá de la adaptación o del equilibrio. La esperanza no es homeostática, puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la fomenta. De ella surge un imperativo que, modificando una frase kantiana, puede expresarse así: no te conformes con los medios. Este inconformismo con lo hecho es la *insatisfacción*; no una tendencia, sino una negativa a detenerse, a decir basta. También esto es agustiniano. La insatisfacción equivale al no cansarse de dar.

No se trata, pues, de un talante negativo, pero sí lleva consigo un dejar. Este dejar puede describirse en muchos casos (en otros implica una renuncia) como un compartir y un colaborar, que rompe los límites del tener. Lo que se suele llamar 'comunicación interpersonal' reside en la correlativa flexibilidad de la distinción entre lo mío y lo tuyo. Si bien se mira, esta flexibilidad aparece en la posesión inmanente de un modo todavía unilateral. Entender una cosa es ya una cierta donación: la cosa no es menos ella misma al ser entendida, y como ella es incapaz de entenderse, el ser entendida se le confiere. Pero esta adecuación es insatisfactoria en los términos del fomento de la dignidad humana que la esperanza busca, y en atención a la cual se dispone en tarea. Por eso la esperanza no reclama la autoría del otorgamiento, ni exige su reconocimiento: renuncia a que sobre ella recaiga la atención ajena, precisamente porque no renuncia a dar, y porque la insatisfacción equivale a no cansarse de dar.

Una capacidad de amar completamente solitaria, sería la tragedia absoluta. Así se formula la dimensión trágica de la antropología cristiana. Si los demás no son dignificables, yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada. El término de la esperanza no es lo propio, como se ha indicado, la esperanza es coexistencial.

CAPÍTULO II
LA REVELACIÓN CRISTIANA Y LA CIENCIA MODERNA

1. Dios y la infinitud de la intelección

En ningún ser espiritual el conocer es una energía particular, constituida a partir de las demás, sino que posee carácter irrestricto, infinito. En este sentido es, como ya dijo Aristóteles, la *praxis* suprema. Un inteligir finito es una contradicción en los términos.

Tomás de Aquino también lo asevera en varios lugares; por ejemplo, en el tratado *De angelis* en la *Suma Teológica*, donde plantea la cuestión de si el ser del ángel es principio de su esencia del mismo modo que lo es de su inteligir. Sostiene que el ser del ángel no es principio de la esencia y de su inteligir del mismo modo, porque la esencia del ángel es finita, pero el entendimiento angélico no puede serlo. Sin más, la inteligencia es, al menos, operativamente infinita. Esta es una de sus grandes diferencias con el conocimiento sensible. En suma, el *acto de ser* de la criatura espiritual es principio, pero su emergencia como principio de la esencia es finita,

pero en orden al inteligir no puede serlo, es decir, no se constituye como una *essentia* a partir del *esse*[1].

Aunque el inteligente sea finito entitativamente considerado, en cambio, el inteligir como tal no puede ser finito. Se dice que el alma es, en cierto modo, todas las cosas en virtud de su inteligir, no en virtud de su esencia[2]. En la infinitud del entendimiento arraiga la aventura del trascender humano.

a) La noción de primer principio

El conocimiento es la energía congruente con la temática, por lo cual ha de tener carácter infinito y no se le puede asignar una consumación particular; no es una cosa entre cosas. Sin duda, cada ente finito está fuera de los otros, pero el inteligir no es así. Por eso a diferencia de la entidad el inteligir no es asunto de constitución, sino que remite intrínsecamente *a principios*; en cambio, referido a formalidades, la intelección es un proceso interminable.

Tampoco cabe que la energía intelectual esté determinada *en sí* misma. Tal determinación es imperfecta para el inteligir, aunque no para una esencia tomada como ente particular. Así, cualquier esencia finita existe distinguiéndose de otras, pero el conocimiento intelectual no puede culminar en ninguna determinación; por eso se ha de entender como intrínsecamente referido a lo primero.

A su vez, dicho referirse del inteligir a la principialidad primera sólo es débilmente objetivado. La pretensión de culminar en una objetivación infinita entraña cierta confusión. 'El alma es todas las cosas' en cuanto que intelige, pero no en cuanto que objetiva.

Aristóteles radica este carácter del alma humana en cierta dependencia del intelecto paciente respecto del intelecto agente. Agustín de Hipona

1. Incluso la intelección de la criatura espiritual más alta puede ser enriquecida irrestrictamente por Dios. Quizá en el rechazo libre de esa alternativa radique el pecado de Lucifer.

2. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431 b21. Cfr. *Ibid*., II, 4, 417 b 23 y III, 5, 430 a 14-15.

lo expresa de otra manera: la iluminación de Dios es la radicación principial, no constitucional de un operar que es infinito o no es operar. Esta tesis no debe confundirse con la noción de ideas innatas; es más coherente con la superioridad peculiar del intelecto sostener que en sí mismo en tanto que paciente es una '*tabula rasa*'.

b) La noción de referencia infinita

La referencia del inteligir a principios, por ser completamente necesaria, se mantiene siempre y, por tanto, es una referencia en términos infinitos. Sería contradictorio con la infinitud del inteligir que se pusiera a sí mismo en el orden de la esencia, pues aunque parezca otra cosa, ponerse a sí mismo es incompatible con la infinitud. Por tanto, la inteligencia remite inexorablemente a principios: es trascendente a todo detenerse en ella misma. La inteligencia es lo que más íntimamente emana del ser. Un inteligir agenésico, constituido separadamente, es una imposibilidad. De ahí que convenga reconducir el intelecto agente aristotélico a la noción de '*esse hominis*'.

En tanto que inteligir en acto es la *praxis* por excelencia, tiene una nativa relación a principios en términos infinitos. No hay ideas innatas. Esta convicción alienta en las llamadas vías demostrativas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino. También con esta tesis está en íntima relación la noción de verbo divino.

La consideración del conocimiento intelectual viviente nos lleva a notar que es infinito y, por tanto, que es contradictorio con la posición en sí. En consecuencia, su referencia al sujeto que piensa no es la única, sino que es intermedia respecto de una mediación más radical, que es estrictamente primaria. De acuerdo con esto es claro que en cuanto la inteligencia ya ha formado un objeto, en esa misma medida, no posee su principio.

Como el inteligir trasciende de suyo, una inteligencia terminativamente inmanente sería particular y, por tanto, carece de sentido. Por otra parte, hablar de inteligencia totalizadora (como, por ejemplo, la noción kantiana de conciencia) es una equivocación en esta misma línea. La inte-

ligencia no es infinita en sentido global, ni en sí, ni como ente: la inteligencia es infinita en sentido de radicación en lo primario. La radicación de la intelección en el principio difiere por completo del *espontaneísmo* voluntario y del saber absoluto: el principio no es una síntesis ni un resultado.

La trascendencia está en el orden del óptimo (óptimo que se hace accesible en tanto que la inteligencia se mueve "hacia" su principio). Por eso la inteligencia es trascendente, por decirlo así, '*a priori*'. Dios está en el principio de la inteligencia: es el principio y el máximo intelectual.

Por consiguiente, es correcto hablar de vías al referirse al conocimiento de Dios. La inteligencia es vía para acceder a Dios porque, o se remite a lo primario, o se anula en sí misma. Arrancar la principialidad es una amputación tan grave que mata la inteligencia. Sin comunicar con principios la inteligencia dejaría de ser. He aquí la imposibilidad del *espontaneísmo* voluntarista, así como de la *especularidad* objetiva de lo inteligido.

c) Dos textos clásicos

El sentido clásico del inteligir es escuetamente formulado por Tomás de Aquino cuando dice que "Deus non est esse essentiale sed causale rerum creatarum"[3]. Dios es el ser de todo lo creado; no en sentido esencial, pero sí en sentido causal. En el inteligir creatural la referencia a la principiación es temáticamente alcanzada. El inteligir no se detiene en la cosa y por ello tampoco él es una cosa.

Otro breve texto revelador del Aquinate dice así: "Licet causa prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino"[4]. "Ut deductum": principiación: "potest intelligi": infinitud. Estas fórmulas son congruentes. Cabe aspirar a mejorarlas, pero no se deben remover o

3. Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 26.
4. *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad. 1.

perder. No tener en cuenta los puntos clave del filosofar clásico es una equivocación.

Partiendo de las formulaciones antedichas se puede ir más allá, pero no sería correcto sostener que Tomás de Aquino, por ser un teólogo del siglo XIII, ha sido superado de un modo automático. El momento histórico es particular, pero el pensar no lo es. Cuando se habla de la época como contexto, puede olvidarse el acto de inteligir. Sociólogos y filólogos han aireado la palabra ‘contexto’ con ocasión y sin ella, pero ningún pensador queda encerrado en un contexto temporal. Y menos que ninguno Tomás de Aquino cuando habla de la principiación radical. Es simple pereza mental admitir que el transcurso histórico desmiente o borra.

d) Doble significado de la infinitud intelectual

La inteligencia de suyo es infinita. Sostener lo contrario es anularla. Pero el tema se puede tomar también teniendo en cuenta la distinción entre la inteligencia divina y la de la criatura.

Aquí conviene incluir una observación. La interpretación de la infinitud de la inteligencia humana está sujeta a una *oscilación*. Si esa oscilación se agiganta, aparece la interpretación especulativa de la inteligencia. La diferencia es difícil de expresar en pocas palabras, pero por su relevancia vamos a indicarla[5].

La actividad de la inteligencia se ejerce en varias direcciones. Las más importantes ahora son dos. La primera, la radicación en principios, la cual implica que la inteligencia restituye aquello que posee (posee en forma objetiva por su carácter de *praxis*). Cuando restituye lo conocido lo radica: y eso es conocer la realidad. La primera y segunda vía de Tomás de Aquino establecen de forma explícita que la capacidad infinita de la inteligencia se puede ejercer devolviendo lo que posee. Pero cabe también no restituir lo objetivado, sino aprovecharlo para ampliar lo objetivo. Te-

5. La desarrollo más detenidamente en los tomos III y IV del *Curso de teoría del conocimiento*.

nemos entonces la proyección de la capacidad objetiva de la inteligencia. En tal caso el infinito es proceso inacabable.

La oscilación que acabo de señalar merece un tratamiento largo. Me limitaré a apuntar que no se trata de una opción, sino más bien de una doble posibilidad de proseguir el inteligir objetivante. La inteligencia humana, por su mismo carácter infinito, y por el carácter apropiante que su carácter de *praxis* perfecta le confiere, sin entrar en desacuerdo con su propia capacidad, puede proyectarse y aumentar su conocimiento sin salir de ella misma; o puede devolver lo conocido. Cuando refiere lo conocido al principio lo radica. Cuando no lo refiere al principio, sino que, en su apoderamiento, lo 'proyecta', acontece el proceso al infinito de la *generalización*, la progresiva indeterminación del horizonte. No puede, en cambio, detener dicho proceso ni terminarlo para desde ahí dar el paso a la realidad. Cuando lo intenta, la realidad es falsamente determinada como 'hecho' o como 'cosa en sí'. El famoso argumento *a simultaneo* de San Anselmo es una proyección o extrapolación a la realidad de un presunto máximo objetivo.

La lógica formal es una adquisición de ideas cada vez más generales (toda idea general puede ser superada por otra más general) aplicadas de modo operacional. Pero con el proceso '*in infinitum*' y con la lógica formal sólo es posible pensar en sentido especulativo. De esta índole es la noción de 'infinito' tal como la entiende la especulación moderna. Pero la noción de 'infinito' se puede ver en otra línea: como radicación absoluta en la devolución que la inteligencia misma hace al ser. Así se conoce el acto de ser como primer principio real.

Al pensar por primera vez un infinito terminal por la vía del proceso al infinito obtenemos el argumento anselmiano, el primer gran intento especulativo de la historia. La discusión del argumento mal llamado 'ontológico', el argumento del máximo, ha sido especialmente intensa en la fase especulativa de la filosofía. Baste observar que la adjudicación de realidad a la objetividad máxima es sumamente precaria. Por eso, el inconveniente del argumento ontológico, más que un defecto formal, es la insuficiencia de la realidad en que concluye.

En cambio, la referencia al infinito según la 'fundamentación' son las vías tomistas. En ellas se procede a la devolución, que no es, en abso-

luto, un acto opcional. Sería una superficialidad pensar: ‘yo conozco la principialidad del ser, pero podría negarla’. Eso es falso. Porque al no afirmar la principialidad del ser, al no referir la inteligencia a principios de manera absoluta, amputaría el carácter infinito que la intelección tiene. La inteligencia da ese paso –restituye– de la manera más natural y más bella.

No obstante, en la vía de la ‘generalización’ no se conoce el principio, de modo que el paso a la realidad se da mal. Pero en esta línea de prosecución intelectual no cabe una detención a la que suelo llamar ‘fondo de saco’.

Sin la referencia a la primariedad la vida intelectiva “dejaría de ser” infinita. En la apropiación de lo objetivado mediante la generalización también lo es, pero según un proceso al infinito que no se puede cerrar. El argumento anselmiano no concluye, porque el ‘máximo pensable’ dado de una vez se particulariza. Por lo tanto, para ser congruente, el proceso ‘*in infinitum’* no puede terminar en un máximo dado. Concluir por *ahí* alguna suficiencia existencial no es legítimo. La realidad se encuentra en la referencia al principio. La realidad, o tiene carácter de principio, o se determina apenas en competencia con el inteligir.

En estas fórmulas tan sumarias como solidarias están contenidos rasgos intrínsecos del inteligir humano, pero su estudio queda inacabado si no se tiene en cuenta el carácter habitual de la inteligencia humana. Entre los hábitos mentales destaca el *hábito de los primeros principios*. Con él el conocimiento del ser alcanza una admirable matización, pues se accede a la vigencia entre sí de los primeros principios reales, sin confundirlos: el de *identidad originaria*, el de *no contradicción* y el de *causalidad trascendental*.

En lo creado sólo el inteligir es infinito. Pero esa infinitud se aprecia mejor en tanto que intrínsecamente remitida a lo primario en el ser. Esto no significa que la inteligibilidad sólo dependa de la mente humana, pues ésta no es creadora, sino especialmente devolutiva; incluso lo objetivado como determinación particular, se devuelve a la realidad física en tanto que está constituida en principios, que se llaman *causas predicamentales*.

Tiene sentido y es congruente la tesis: ‘todo lo real es inteligible’. Con ello se refuerza el aserto “anima quodammodo omnia”, es decir, el carácter infinito de la inteligencia, incompatible con la opinión de que la

inteligibilidad sólo se da en la inteligencia humana. La inteligibilidad se tiene que dar en lo real, puesto que la inteligencia transita en radicalidad a lo real. Si todo lo objetivado como ente es inteligible, todo ente a su modo es principial. De ahí la noción de cosmos como orden, de que parte la quinta vía de Tomás de Aquino. De la Inteligencia Suprema se infiere que todo ente es inteligible, que no existe ninguna energía, ningún acto aislado del ser, o independiente del ser divino.

Como la realidad material es una articulación de causas, una *concausalidad*, no existe ninguna energía desnuda. El mundo no funciona a palos ni a golpes, sino según propia concausalidad. Según esto no hay energía en bruto, desnuda; tampoco las formas transitan por su cuenta, como las ideas viajeras de Platón, sino asociadas a la energía; sin formas la energía no produciría ningún efecto: no sería una energía. Por eso las formas tienen también que ser referidas a principios: es la noción de *causa formal*. Sin causa formal no existe efectividad en el universo.

La idea de que los golpes mueven a las cosas no tiene sentido. Hume afirmó que al observar que una bola golpea a otra, no es legítimo inferir que el golpe sea la causa del movimiento. De esta manera Hume pretende negar el principio de causalidad. Incurre en confusión, porque la causalidad física no es única, sino una concausalidad cuádruple. Aristotélicamente la noción de causa no se agota en golpear, porque la causa eficiente no es independiente de la causa formal, ni de las otras dos, la material y la final.

Así se devuelve lo objetivado a la realidad según la causalidad, con la que la esencia potencial del acto de ser se analiza realmente y comporta distinción real respecto de él, pues ningún principio creado es idéntico, sino que depende del primer principio increado.

En cuanto que el inteligir comporta una intrínseca remisión a lo primario en el ser, el hombre puede alcanzar su propio ser como primario, y no como sujeto respecto de objeto, sino como un quién, es decir, como el acto de ser que es la persona humana. Desde esta perspectiva, omitir cualquier decisión acerca de su destino sería un pecado, al descubrir que es inteligente un ser personal no debe quedarse en la pasividad de no decidir acerca de su destino. En cuanto se descubre como un quién el hombre debe preferir a Dios a sí mismo. Se descubre en cuanto intelige. El primer

inteligir comporta, pues, conocimiento propio y divino. El conocimiento de Dios no permite postergación.

2. ITINERARIO DE LA RAZÓN HACIA LA FE

La expresión 'itinerario' es agustiniana. Con ella San Agustín da un paso adelante respecto de Platón, pues mientras éste sostenía el conocimiento de la verdad, el Obispo de Hipona llega hasta el conocimiento del Autor de la sabiduría. De esa manera su relación con Dios se intensifica y la sabiduría se hace más sólida. Por eso puede decirse también que sobre esta tradición se constituye más tarde el gran tesoro sapiencial llamado *filosofía escolástica*. Así, tanto la aportación de San Agustín como las consecuencias escolásticas son aceptables sin dificultad. Mi diferencia al respecto reside –como he indicado reiteradamente– en el método del abandono del límite, que es la presencia mental, el cual no es manifiesto en la filosofía clásica medieval.

La fe es el hábito infuso y el acto donal que el hombre ejerce respecto de la sabiduría divina revelada. La Revelación es la comunicación de la vida íntima de Dios, de cuya iniciativa viene. Mientras la fe es un acto humano, la Revelación es un acto divino. En virtud de la fe el hombre ejerce el acatamiento debido a Dios que se llama *religión*. Desde la fe se ha de decir que Dios, como fuente de amor, desea darse a conocer, y el conocimiento verdadero que el hombre tiene de él es la culminación de cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar.

Sin embargo, incluso sin Revelación divina la religión sería obligada. Por consiguiente, debe admitirse que existe una fe que no es sobrenatural y que, sin embargo, representa la culminación de la intelección humana, sin ser un don añadido a la inteligencia, sino la última fase del desarrollo de la intelección.

En este epígrafe me ocuparé especialmente de dos asuntos. En primer lugar, del progreso interior de la intelección humana que culmina en la fe intelectual. En segundo lugar, de las relaciones entre los dos tipos de

fe que he señalado. La referencia a la primera cuestión es obligada también por motivos históricos. En los filósofos modernos son bastante frecuentes las referencias a lo que suele llamarse fe filosófica. Baste recordar a Schelling y a Jaspers; también es interesante el planteamiento de Kant, en la *Crítica del juicio*, que contiene una clara alusión a la intersubjetividad.

De las observaciones que acabo de hacer se sigue que la razón y la fe no han de ser tenidas por realidades que, por distintas, se opongan. La actividad intelectual se relaciona con la fe tanto que en ésta culmina su actividad sapiencial. A su vez, la fe sobrenatural es un don infuso al intelecto humano, que lejos de ser infrarracional, sobrepasa a la razón. La tensión entre razón y fe es la que se da entre lo menos y lo más, entre lo propio y lo recibido, dentro de una actividad creciente o intensificable que en cuanto que recibe la fe es –como se suele decir– una *potencia obediencial* sin límites. Esa relación es la que se advierte claramente en San Agustín. Uno de mis grandes discípulos, el Profesor Falgueras, ha estudiado con nitidez la filosofía agustiniana y ha formulado de esta manera la idea de entrega total a Dios.

El entender es continuación del ser, que en su culminación personal es co-acto. En el momento en que el entender se trasluce como obediencia activa, o sometimiento a la autoridad de la verdad, como indica Schelling, se vislumbra que el entendimiento humano culmina en un acto de fe, que se puede llamar *fe intelectual*, según la cual se abre en búsqueda inagotable como luz transparente. Como se ve, después de la escolástica Schelling descubre algo parecido a lo que decía San Agustín.

De acuerdo con la terminología de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, el acto de fe con que culmina la intelección personal puede llamarse también acto de fe racional. Indicada la índole radical de la intelección, cabe ampliar la investigación hasta el paso de la intelección a la fe que cabe llamar *fe pura* o *sobrenatural*, la cual se distingue de la fe racional, porque la primera es un don.

Para descubrir que Dios es una actividad cognoscitiva idéntica, no dual con objetos, que lo sabe todo, es menester rebasar el conocimiento objetivo. Sostener que Dios es '*nóesis noeseos nóesis*' no es sentar un teorema geométrico ni demostrativo. La '*nóesis noéseos nóesis*' no es el

término de un silogismo, sino un tema que se logra en el curso de la intelección humana por encima de sí. Repito que la intelección humana es aquella actividad que puede ir más allá de sí misma sin negarse ni dejar de existir en cuanto que es un acto transparente.

Transparentar no es destacar objetos; no implica, por tanto, demostrar. La única manera de que una actividad pueda ir más allá de sí es ser una luz transparente que renace constitutivamente. El autotrascendimiento en transparencia es una profundización prolongada de nuestro saber, es decir, un dejar que aparezca el futuro del entender, que le hace posible como actividad creciente.

En la medida en que la transparencia es un futuro inagotable, la búsqueda personal es fe intelectual, o racional. El no ver que se adjudica a la fe es el no poseer en presente; pero tampoco es un no ver nada, sino vislumbrar un futuro no desfuturizable. La fe tiene que ver con el futuro, pero no con un futuro temporal, sino con el futuro inagotable e inabarcable de la actividad transparente. Entender la verdad como futuro inagotable o destino, marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también trascendentalmente libre.

En suma, la fe personal es el saber lúcido, más que objetivable o lógicamente demostrable, de la índole irrestricta de nuestra intelección. Estamos incluidos atópicamente en la máxima amplitud; en Dios nos movemos y existimos y, en consonancia con ello, conocemos la índole inmortal del espíritu humano. Todos esos conocimientos tienen que ver con el futuro, y en este sentido son inagotables.

La fe es una dimensión de la intelección humana con la que ésta va más allá de su limitación y se abre más allá de lo que objetivamente se conoce. La fe en este sentido es esperar lo inesperado; como decía Heráclito: “Quien no espera lo inesperado no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible”. En esta curiosa frase del gran filósofo de Éfeso se advierte una dirección hacia la trascendencia que, a mi modo de ver, es superior a la de Parménides: “lo mismo es pensar y ser”. El descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios.

Es claro que la intelección es incompatible con cualquier fondo de saco. Por tanto, lo que llamo *fe intelectual* no consiste en no entender, sino

en entender que no se entiende acabadamente, o que no se acaba de entender. El saber implícito en la fe intelectual no es una paralización de la intelección, sino una ilimitada consecución de asuntos entendidos superables. A eso aludía Nicolás de Cusa al final de la Edad Media cuando hablaba de '*docta ignorantia*'.

Como se ha indicado, la fe racional no es fruto de la Revelación, sino la actividad superior del entendimiento humano. No es opinión, sino saber atrevido, que va más allá de lo que se sabe según presencia; una confianza en la verdad, un saber valiente en la medida en que se sobrepasa a sí mismo. El '*sapere aude*', tal como lo entiende Agustín de Hipona, a saber, como un amor a la razón mayor que el temor a errar, es lo propio de la fe intelectual, porque ésta, a pesar de carecer de la comprobación propia del conocimiento empírico, supera el temor de caer en el vacío por amor a la verdad.

Dicha fe atrevida y valiente alcanza en sus más altos desarrollos la existencia de lo absolutamente trascendente que nos acoge en su ámbito y nos llama como nuestro destino. Ahora bien, si Dios nos supera tan radicalmente, no puede ser menos que nosotros, y si nosotros podemos manifestarnos y comunicarnos, Dios también; más aún, si el hombre puede buscar a Dios, cuánto más Dios podrá salir al encuentro del hombre y comunicarse con él, si quiere. La fe intelectual tiene que admitir la posibilidad real, no simplemente hipotética, de que lo trascendente puede ponerse en contacto con nosotros, así como guiarnos en su búsqueda. Como dice el *Salmo* 27; "De ti mi corazón ha dicho: busca su faz; y yo, Yahvé, tu rostro buscaré. No me escondas tu rostro". Esta búsqueda no acaba en tanto que la profundización en el rostro de Dios es inacabable. Y como ha repetido Benedicto XVI, Dios ha mostrado su rostro en Jesucristo.

Según la *Fides et ratio*, el hombre se encuentra en un camino de búsqueda humanamente interminable: búsqueda de verdad y de una persona en quien confiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad de ver realizado el objetivo de esta búsqueda participando en el misterio de Cristo. "El hombre, ser que busca la verdad, es pues, también aquel que vive de creencias"[6].

6. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, nº 31.

Que lo absolutamente trascendente pueda comunicarse con nosotros es el implícito de la oración, del sacrificio y de la posibilidad de vivir tras la muerte junto a Dios. Es claro que si nosotros entramos en contacto con la divinidad no puede negarse a ésta la posibilidad de entrar en contacto con nosotros. No sería una posibilidad activa, pero sí potencial, recibir en esta vida la comunicación de la ultimidad en cuanto tal, más allá de la búsqueda. Esa comunicación es propia de la Revelación.

Existe una neta distinción entre Revelación y fe intelectual. Como se ha indicado, la fe intelectual es el más alto grado de ejercicio de la intelección en su búsqueda de la verdad; su iniciativa reside en el hombre y sus frutos son el descubrimiento de la inmortalidad así como de la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser y que nos juzgará según nuestras obras. En consecuencia, la fe intelectual se vierte sobre todo en la religiosidad. La Revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana, según la cual la Ultimidad de las ultimidades, se nos muestra y comunica como es y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como puntos de partida de sus iniciativas, y contenidos también distintos, ha de concluirse que la Revelación es superior a la fe intelectual.

La fe intelectual no es principalmente confianza, a pesar de lo que dice Schelling. Es fe porque no es un conocimiento objetivo o determinado, pero no por ello deja de ser saber lúcido hasta el punto de que le basta su lucidez y no requiere demostración lógica o comprobación externa; pero esa lucidez no le basta, y busca más luz.

En cambio, la fe en la Revelación no es resultado de búsqueda alguna, ni es un saber lúcido para nosotros. La fe en la Revelación es acatamiento intelectual de lo que no podemos ni podremos saber por nosotros mismos más que si lo acatamos. La fe en la Revelación acata personalmente la autoridad de una persona. Por tanto, es primero y principalmente creer a Dios por ser quien es; en cambio, la fe intelectual no es primero creer *a* Dios, sino creer *en* lo que cabe averiguar cuando se va más allá de las evidencias objetivas.

Hechas estas precisiones, según las cuales la Revelación exige por nuestra parte una fe sobrenatural, mientras que la búsqueda intelectual exige sólo una fe intelectual, se percibirá que se ha modificado el plan-

teamiento acostumbrado de las relaciones entre fe y razón. La relación entre ambas no son problema más que para los que pasan por alto la culminación del conocimiento habitual, pues existe una fe que es el ápice de la actividad intelectual.

Así pues, tenemos dos tipos de fe, la fe de la razón, que es la culminación del saber humano, y la fe sobrenatural o revelación que Dios comunica al hombre. La fe intelectual es requerida por la fe en la revelación, pues si no se cree racionalmente en Dios, no puede aceptarse su palabra, pues es claro que es una pretendida verdad revelada que fuera contradictoria para nuestra comprensión, no sería aceptable.

También es claro que no todo lo que no comprendemos ha de ser objeto de fe sobrenatural. Y si no todo lo comprendido ha de ser creído, ni siquiera con fe intelectual, sería absurdo creer cualquier revelación que se pretenda venida de Dios.

No obstante, como recuerda la *Fides et ratio* en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la consideración personal. La creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas[7].

Precisamente la fe intelectual por ser el ejercicio libre más alto de nuestra intelección, al afrontar el problema de una revelación, debe establecer las condiciones, que, para ser verdadera y creíble, ésta ha de cumplir.

El profesor Falgueras propone llamar *credendidad* a la exigencia del cumplimiento de condiciones racionales intrínsecas a toda revelación. Estas condiciones son distintas de las extrínsecas, como, por ejemplo, los milagros. Desde luego, el autotrascenderse intelectual no puede negar en modo alguno la posibilidad de una revelación. Por lo tanto, la cuestión consiste en saber si estamos ante una comunicación divina. Los criterios

7. *Ibid*, 31-32.

atañen a tres referentes: el *revelante*, lo *revelado* y el *receptor de la revelación*.

1º. Como el revelante, por ser enteramente trascendente, no puede comparecer a nuestro conocimiento inmediato, aquello que queda a la vista del receptor es lo revelado. Es éste el que proporciona la primera pista para averiguar la índole del revelante. En este sentido, una verdadera iniciativa de la ultimidad debe estar por completo fuera del alcance de nuestra capacidad de averiguación. Ha de tratarse de algo insospechado e inalcanzable para nosotros, es decir, de algo que, no sólo antes sino también después de sernos comunicado, no podemos comprender por nosotros mismos. En suma, lo revelado tiene que ser misterioso, pero no contradictorio, pues lo contradictorio no es comprensible.

Pero tampoco sería congruente que con la revelación se nos comunicara una tesis de la que no pudiéramos ni siquiera enterarnos. Lo revelado ha de ser inteligible aunque no sea comprensible. En otro caso no habría garantía de su origen divino, pues si el pretendido revelante no consigue hacerse entender, se seguiría que no es suficientemente inteligente; asimismo, si se comprendiera perfectamente, su revelación no nos aportaría nada.

2º. Si lo revelado procede verdaderamente de la trascendencia última, ha de ser verdaderamente superior a nuestro entender, lo cual implica que ha de ser compatible con todo lo que nuestra inteligencia pueda descubrir como verdadero por sí misma. La exigencia de que el receptor sea inteligente requiere respetar la índole de su inteligencia. Por tanto, el Dios revelado debe ser congruente con la noción de Dios alcanzada por la fe intelectual.

Así pues, lo revelado, por ser absolutamente superior, ha de ser misterio. Pero además hace falta que su comunicación, lejos de mermar nuestra intelección, la incremente. Así pues, ha de aportar, por tanto, noticias positivas de la ultimidad y, a la par, ha de incrementar nuestro saber meramente humano.

3º. Para que una revelación sea admisible, se requiere la congruencia del revelante consigo mismo. Si el revelante es Dios, tanto el fin como el modo de la revelación han de estar por encima de lo que llamaríamos cier-

ta necesidad del revelante, pues si en algún sentido necesita revelársenos, no es superior a nosotros.

Según esto se exige la gratuidad absoluta de la revelación, es decir, que el único beneficiario de la revelación sea quien la recibe, y que lo sea de forma libre. La exégesis luterana de la epístola a los Filipenses, II, 6-11, no respeta esta exigencia. Si la revelación es donal, no puede ser una necesidad de quien revela, sino un acto de su libertad.

4º. Por último, una condición de la revelación auténtica es que ha de ser congruente tanto con el revelante como con quien la recibe. La verdadera revelación nos ha de hacer mejores. Si la revelación envileciera al hombre no sería verdadera. Asimismo, la congruencia de la revelación requiere que lo revelado afecte a la totalidad de la persona. Una revelación que afecte sólo a una dimensión humana no es congruente. Si el revelante es simple, es decir, sin partes, su revelación no puede ser parcial, es decir, dirigirse parcialmente al receptor. Incluso dormir o enfermar tiene que ser vida plena desde la revelación. En última instancia, la fe debe ser informada por la caridad.

Paralelamente, en la medida en que la fe intelectual alcanza a suministrar los criterios para saber con certeza a quién y en qué hemos de creer con fe sobrenatural, la precede. Los criterios exigidos por la fe intelectual tradicionalmente se denominan '*preambula fidei*'. Este atrevimiento de la fe intelectual es el último o terminal, porque no puede predecir cuales serán los contenidos revelados. Por esta razón, los '*preambula fidei*' no son suficientes para producir la fe sobrenatural, pues, en efecto, la fe intelectual se enfrenta con una revelación que, al cumplir los requisitos señalados, muestra un carácter abismal. Es preciso creer en lo que no se sabe racionalmente, una enseñanza positiva metarracional que no sólo es posible, sino que ha de creer en lo que el revelante comunica.

Con otras palabras, el que acepta creer en una revelación en cuanto que puede y debe ser creída, debe creer lo que no intelige e incluso lo que está por inteligir. Acata lo que ha de inteligir inteligiendo 'como estando por inteligir', no como inteligido.

Ese paso del dominio propio al dominio divino es un salto, no el que afirma Kierkegaard, un salto al vacío, sino a una intelección que se busca más alta que el propio inteligir personal. Mas bien se corresponde con el

'dejeme y olvideme' de san Juan de la Cruz. Es un abandono de la propia sabiduría, un abandonarse asimismo entregando la vida entera a Dios, sometiéndose a sus criterios, mandatos y orientaciones. Como a tanto no podemos llegar por nosotros mismos, nos debe ayudar el propio revelante. Desde aquí se vislumbra una nueva dualidad entre filosofía y teología.

Así pues, la fe sobrenatural es un salto por encima de la fe intelectual, que sólo es posible dar si el propio Dios que se nos revela nos dona una gracia elevante para lograrlo. Y desde aquí también se vislumbra una nueva dualidad entre filosofía y teología a la que asimismo se invita en la encíclica *Fides et ratio*.

Los saberes precedentes al cristianismo han sido objeto de una crítica implacable, sobre todo, la magia y el mito, pero esta crítica se ha extendido asimismo a la filosofía y a las religiones antiguas. Convendría ahora ocuparnos de la ciencia moderna, la revelación y sus relaciones.

3. La ciencia moderna

La ciencia moderna comporta una crítica de la vida antigua, que –como se ha indicado– entendía que el espacio propio del hombre era el sólido, y descalificaba el marítimo, el aéreo y el subterráneo. La intención de la ciencia moderna es clara en Francis Bacon, el cual propone como inventos a lograr el submarino y el aeroplano. Siguiendo esta gran pretensión, se formuló la idea de *progreso indefinido*, la cual ha estado libre de sospechas hasta hace pocos decenios, y, asimismo, se ha propuesto como continuación de la esperanza cristiana. Pero algunos resultados se han revelado poco humanos, por ejemplo, la bomba atómica. Para hacer más sólida esta crítica, algunos pensadores posthegelianos propusieron el llamado *trilema* del barón de Münchhausen.

El barón de Münchhausen era un personaje de la literatura alemana del siglo XVIII, que se caracteriza como un hombre fanfarrón y confiado, que emprende aventuras con optimismos insensatos y acude a procedimientos imposibles. Estos teóricos ejemplifican metafóricamente en este personaje el trilema de la ciencia actual. Se plantea de la siguiente manera:

para llegar a un objetivo, en este caso un palacio, el barón tiene que atravesar un lago, y tiene que hacerlo con sus propios recursos, porque no hay barco. ¿Cómo atravesar el lago? Hay tres posibilidades: la primera es hacer pie y atravesar el lago andando. Para esto hace falta que el lago no sea profundo, pero no es éste el caso. El segundo procedimiento es el que el barón utiliza en la fábula para salir de un pozo, a saber, tirarse de la coleta; aquí, para sobresalir del agua. Obviamente, este procedimiento es físicamente inválido. El tercero sería ir nadando; pero el barón no sabe nadar. Como se ve, el barón no puede alcanzar el castillo porque el lago es profundo, la solución de la coleta no sirve y no sabe nadar.

Este ejemplo, expuesto de forma narrativo-metafórica, entraña enseñanzas serias que pueden transformarse en conceptos. ¿Qué quiere decir hacer pie, encontrar base? Significa estar bien fundado, tener un fundamento que permita andar. No hacer pie significa que no hay fundamento. El saber moderno, la ciencia positiva físico-matemática, carece de fundamentación. Segundo, mantenerse desde sí, desde una fuerza que uno aplicase a sí mismo, significaría que la ciencia carente de fundamento podría ser válida si fuera un sistema con coherencia interna completa, pues entonces, aunque no tuviera fundamento, se bastaría a sí misma como tal cuerpo de doctrina. Pero la ciencia no es un sistema completo, carece de coherencia interna, no se basta a sí misma. Tercero, nadar. Nadar es imagen de la discursividad. Si la ciencia no tiene fundamento ni es un sistema completo, podríamos apelar a otra de sus características, que consiste en que cuando formula una hipótesis, puede desde ella formular otra; así garantiza, si no su sistematicidad, al menos su continuación, ya que conocemos las reglas para pasar de unas hipótesis a otras.

Cuando se formula una hipótesis, se pregunta a la realidad; si la realidad no se adapta al modelo, sólo podemos seguir construyendo otro modelo. Pero la ciencia no tiene criterio lógico para construir ese otro modelo o hipótesis. Si no hay ningún criterio discursivo, sí puede aparecer en cambio un genio capaz de formular nuevas hipótesis o de ampliar las que tenemos. Pero esto no depende de la lógica de las hipótesis, sino de la potencialidad e inventiva humanas. No hay nada en la física de Newton que indique por donde puede seguirse a no ser que venga alguien más listo que Newton y formule otra. Pero eso es contingente desde el punto de vista de la racionalidad de la lógica.

4. La ausencia de un sistema científico

En definitiva, de estos autores se desprende que la carencia de fundamento de la ciencia es notable, y que en su último entresijo la ciencia es contingente. ¿Consistencia, sistematicidad? Tampoco, porque no hay manera de construir un sistema científico completamente unitario. Más aún, es que ni siquiera tiene sentido formularse el proyecto. Primero, porque no tenemos matemática para ello; ni siquiera sabemos por qué no la tenemos. La matemática no es una ciencia enteramente consistente, si se tienen en cuenta las observaciones de Gödel. Este matemático sostiene que si partimos de una serie de proposiciones, y de ellas deducimos una serie de axiomas, siempre sale algún teorema que no podemos justificar, y que no queda sino elevarlo a axioma, si queremos conservar la coherencia. Pero entonces aparece un proceso al infinito, y el sistema, en definitiva, es indecidible, es decir, no puede cerrarse.

Esto ha dado lugar a una abundante literatura, porque la idea de sistema completo es uno de los grandes ideales del pensamiento moderno. El filósofo que formuló la idea del *sistema total* fue Hegel. Este idealista creyó que podía constituir un sistema absoluto con todo el saber humano. Este planteamiento es ambicioso, pero es evidente que el hombre no abarca todo ni puede abarcarlo. Ante esto se admitieron unas formas parciales de sistematización. Tal es, por ejemplo, la postura de Wittgenstein, el cual señala que nosotros actuamos de acuerdo con una pluralidad de reglas.

Esto es paralelo a la llamada *teoría de juegos*. No hay lógica completa. Una cosa es la lógica que se emplea cuando se juega al póker, otra la que se emplea cuando se juega al ajedrez. No todos los juegos tienen la misma lógica. El hombre juega a muchos juegos, pero no hay el juego de los juegos. Probablemente Wittgenstein cree que sí existe, pero que el juego de los juegos sólo lo juega Dios, y que el sistema absoluto del saber significa el saber divino, pero ese saber al hombre no le es accesible. Se ve entonces –ahora formulado por los filósofos– que la ciencia no es consistente. Esto no significa que no haya partes más o menos coherentes, pero en su totalidad no lo es.

La ciencia moderna no tiene fundamento ni consistencia. Si a eso le añadimos que, además, no sabemos cómo seguir, porque la realidad no se

deja encerrar en un modelo científico, la realidad sale contestona; sólo nos queda confiar en que los modelos se repondrán porque contamos con mucha gente, pero no tenemos certeza, es decir, una plena confianza.

También sucede en las encuestas. ¿Hasta qué punto la encuesta no influye en los resultados de la encuesta? ¿Es lo mismo hacer una encuesta pública que una no pública? Evidentemente no. Los físicos dicen que se acude a la explicación estadística cuando no se tiene otra, porque la explicación estadística es la peor de todas. Además, las explicaciones estadísticas tienen un límite, ya que no todo se puede explicar estadísticamente. Cuando entran muchos factores en el cálculo, no hay modo de establecer la estadística. Esto es lo que llaman técnicamente *ruido blanco*.

Si bien el hombre es un gran solucionador de problemas, sin embargo, hemos encontrado un obstáculo: el trilema del barón. El procedimiento en que más esperanzas se han puesto, el más audaz, la *ciencia*, ha sido considerado defectuoso por algunos teóricos de la ciencia. En último término, la ciencia moderna tiene una limitación, que consiste en no vincularse a la moral, que aparece cuando los proyectos científicos no se subordinan a la ética. ¿Es falso abortar o es antiético? La ciencia depende realmente de la ética. Cuando esto no se acepta aparecen problemas que son los efectos perversos. Toda limitación en la ciencia se nota en que no puede poner sus propias leyes éticas.

PARTE II

DIOS Y LA CREACIÓN

CAPÍTULO III
LA CREACIÓN DEL UNIVERSO FÍSICO

1. LOS DISTINTOS SENTIDOS DEL ACTO DE SER

Pueden distinguirse distintos sentidos del acto de ser, en los cuales la relación ser-esencia no es la misma.

a) La persistencia

El primero, al que llamo *persistencia*, es el acto de ser del universo material, cuya esencia lo analiza de acuerdo con la tetracausalidad. El peculiar crecimiento de la esencia del universo material tiene lugar de acuerdo con la concausalidad.

b) La coexistencia

El segundo, al que he denominado *carácter de además*, es el acto de ser propio de la criatura racional. Según esta noción se vinculan la espera

con la esperanza existencial. Como señaló Agustín de Hipona, quien dice basta, perece[1]. La esperanza humana debe renacer incesantemente, siempre de nuevo, creciendo de acuerdo con su primariedad. Esto significa señaladamente que la esperanza está orientada al futuro de tal manera que no lo agota[2].

En virtud de estas observaciones cabe advertir que la esperanza trascendental, es decir, el carácter de *además*, es equivalente a la libertad entendida como actividad radical de la persona humana. Salta a la vista que no se trata de la simple libertad de opción, sino, como acabamos de decir, de una insistencia siempre renacida que de suyo no cambia de orientación. Por eso la llamo también *libertad de destinación*[3]. De esta manera se hace patente que sin libertad no cabe fruición: estrictamente, la fruición se identifica con el término de la *libertad de destinación*, que temáticamente se convierte con el intelecto y el amor[4].

Los trascendentales del hombre son propios de su acto de ser que, como se ha indicado, son duales. La libertad coexistencial, así como el carácter de *además*, que acabo de recordar, se cuentan entre dichos trascendentales. También es trascendental el conocimiento de los primeros principios, que corre a cargo de un hábito innato.

Estas observaciones plantean la pregunta de si la humanidad de Cristo se puede decir trascendental, puesto que en Cristo no se puede hablar de persona humana. La respuesta afirmativa a esta pregunta pone de relieve que la humanidad de Cristo es, a su modo, trascendental por su unión con la persona divina. Desde luego, esa humanidad es libre y, como posee la visión beatífica, va más allá del conocimiento habitual de los primeros principios. El carácter de *además* es también superado por el amor perfecto de la humanidad de Cristo, cuya culminación he llamado *inminente*, a diferencia de los demás hombres, que la esperan.

1. Cfr. *Sermón* 159.
2. Suelo designar a la inexhaustibilidad del futuro esperanzado como futuro no desfuturizable.
3. Si la libertad de opción es propia de los actos voluntarios mediales, la libertad de destinación mira al fin, es el acto de ser humano y su referencia apunta a Dios y; por eso, como ya se ha indicado, es una prueba demostrativa de la existencia divina.
4. Como ya hemos dicho, la libertad es actividad que alimenta temas, pero ella misma no es temática.

c) La Identidad originaria

Llamo *Identidad originaria* al tercer sentido del acto de ser, que es propio de Dios, y que se dice ante todo del Padre. Me he referido a esta noción en muchos lugares al hablar del *hábito innato de los primeros principios*, en el que la Identidad originaria se entiende como distinta del acto de ser de la criatura, que he descrito como *persistencia*[5]. Expondremos algunos aspectos de su rico contenido.

Es patente que a la Identidad originaria se le puede denominar también *Acto de ser Puro*, expresión que procede en último término de Aristóteles, y en la que profundizó Tomás de Aquino. Aquí observaremos que la Identidad originaria expresa la entera independencia del Acto Primero. Esta plena independencia equivale a la más pura *generosidad*: al no depender de nada, es enteramente donación; de ahí que se predique del Padre. Si se entiende con profundidad, la completa generosidad del Origen equivale a la *libertad* más plena, es decir, a la libertad como puro acto de *ser*, y vinculada a los actos voluntarios de manera distinta a la libertad humana. En este momento conviene notar que la advertencia de la Identidad originaria es una manera de acceder a Dios superior al argumento ontológico de Leibniz, el cual maneja nociones modales que no son tan primarias como la de acto de ser.

Al subrayar la prioridad del ser, la noción de Identidad originaria nos permite sostener el carácter estrictamente ontológico de la *alegría*. Como es sabido, la alegría en sentido trascendental es entendida por la tradición en el plano de la voluntad, es decir, como felicidad; más en concreto, como acto fruitivo. Me parece que este enfoque no es desacertado, pero no es tan estricto como la *alegría de ser*. A veces esto se ha intentado formular con la expresión “que bueno que existas” (Pieper). Esta fórmula es especialmente feliz en tanto que, por lo pronto, justifica la adoración, es decir, la jubilosa y rendida aceptación de la prioridad divina sin la cual el hombre no alcanza su auténtica realidad. En segundo lugar, porque es una buena glosa de la respuesta de Cristo al joven rico (“sólo Dios es bueno”[6]),

5. El *hábito de los primeros principios* no tematiza el acto de ser del hombre, que hemos descrito con el carácter de *además*.

6. Cfr. *Mc*., 10, 18.

y es concorde con la tristeza de dicho personaje cuando éste no se atreve a seguir la llamada divina. Es patente que el pasaje evangélico contrapone la tristeza a la plena alegría de seguir a Cristo.

El hombre es primordialmente *hijo*, y no es padre más que en la dualidad padre y madre. Los padres humanos imitan al Padre eterno en tanto que están vinculados entre sí por una estrecha unidad, a la que se denomina *matrimonio*. Esta unión es querida por Dios; de donde se desprende que el divorcio, como ruptura de esa unión es un grave error. Por descontado, no se puede llamar matrimonio a la unión sexual de dos personas del mismo sexo, porque el matrimonio es indisoluble de la paternidad, pero ésta, si es natural, sólo es posible con varón y mujer[7].

Formulé la libertad humana con la siguiente expresión: *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Entiendo por máxima amplitud la Libertad divina en tanto que equivalente a su gloria y a su alegría. En ella está situada la libertad personal humana, pero sin formar parte de aquélla, a lo que se alude con el carácter atópico de la inclusión. Por eso no es acertado decir que el hombre desemboque en Dios como una gota en el océano –Avicebrón–.

En este libro el tema de la creación se enfoca, sobre todo, para precisar en la medida de lo posible la humanidad de Cristo, cuestión tan elevada que nunca acabaremos de entender. Por eso no debemos abordarla de una única manera, sino, en la medida de nuestras posibilidades, de todas las que puedan constituir una aproximación a ella. La aclaración de algunos términos que uso al tratar de temas ontológicos centrales puede contribuir a entender mejor la temática cristológica.

7. La Iglesia Católica ha sostenido siempre que la unión personal con Cristo es superior al matrimonio. La superioridad del celibato o virginidad ya fue sentada por Cristo respondiendo a una pregunta de sus Apóstoles.

2. LA DISTINCIÓN REAL CREADA DE ESENCIA POTENCIAL Y ACTO DE SER

Hay que destacar la diferencia entre el acto de ser del universo –al que llamo *persistencia*–, el del hombre –al que llamo *carácter de además*– y el de Dios –al que llamo *Identidad originaria*–. De acuerdo con estas distinciones se evitan algunas confusiones, como son el *panteísmo* y la interpretación del hombre como un mero ente intracósmico.

Desarrollemos un poco el tema de la realidad extramental. A mi modo de ver, esa realidad es conocida por el *hábito de los primeros principios*. Este hábito permite conocer la distinción entre el ser de Dios y el de la criatura cósmica. El ser divino se advierte como *Identidad originaria*, y el de la criatura como *no contradicción real*, a la que llamo *persistencia*. El *principio de causalidad* en orden al ser se entiende como *creación*.

También se debe distinguir la noción de acto y potencia aplicada a las distintas realidades creadas. La potencia propia del universo es lo que, siguiendo a Aristóteles, se puede llamar "analítica causal" –teoría de la tetracausalidad–. Para distinguir la potencia humana de la potencia del universo material, conviene no aplicar al hombre las nociones de *sustancia* y *accidente*. La potencia humana es perfeccionable por *hábitos*, los cuales propiamente no son accidentes, pues incluso hay que decir que el ápice de la *esencia* humana es un *hábito innato*, del que ya se ha tratado en la *Antropología trascendental* II, la *sindéresis*, así llamado desde el Medievo.

Asimismo, la esencia humana se compone de alma espiritual y cuerpo, lo que no es propio de los animales. Esa composición se da también en Cristo-hombre. Ahora bien, esta coincidencia no es obstáculo para que existan diferencias notables. Entre ellas, tres aparecen en primer término: que Cristo carece de padre humano; que su humanidad es perfecta, santísima; y que no cabe hablar en él de *persona* humana. Estas diferencias no comportan ninguna mengua para la humanidad de Cristo, sino que son debidas a su suma perfección humana y a que su Persona es divina.

Debido a la distinción entre el hombre y los animales, he empleado a lo largo de mi investigación antropológica la palabra *esencia* –de la persona humana– en lugar del vocablo *naturaleza*. Esta preferencia terminológica obedece también a otros motivos: la palabra *esencia* está emparentada con el término *ser*, y en un estudio que trata de ser fiel a la distinción real

entre la persona y la esencia del hombre, y que tiene en cuenta los trascendentales humanos, es pertinente usar el término indicado. La palabra *naturaleza* tiene un significado muy extenso, que propicia un uso ambiguo, como, por ejemplo, asimilar el hombre a los vivientes inferiores, para los cuales no es acertado emplear esta palabra. Pero *esencia* humana significa directamente perfección espiritual.

Me he ocupado de estos temas en otros lugares (*El ser,* I). Aquí indicaré que Dios como Identidad originaria es Padre y, por lo tanto, se justifica hablar de Dios Hijo.

3. Creación y nada

La noción de *creación* se arbitra para distinguir la eternidad divina de las realidades que comienzan, es decir, que no han existido siempre ni, por tanto, por ellas mismas. La exclusión de suficiencia existencial se sanciona con la noción de nada. Pero dicha exclusión parece comportar también que dejar de ser es característico de las criaturas. Esta noción no es propia de la sabiduría precristiana y, además, dentro del cristianismo se ha entendido de varias maneras.

Desde luego, son creadas las realidades que dejan de ser. Con todo, el acto de ser del universo comienza sin ser seguido ni cesar. Y, a su modo, las criaturas espirituales tampoco dejan de ser: son *evieternas,* como se suele decir. Así pues, el no acabar no es tan profundamente creatural como lo que se denomina *contingencia*. Desde luego, los entes corpóreos se caracterizan más bien por acabar, y sólo se dice certeramente que comienzan si se distinguen sus propios tiempos, pues en otro sentido siempre tienen antecedente, y todavía no se ha encontrado un comienzo a lo anterior al *Big Bang*. Por eso cabe decir que la noción de contingencia caracteriza mejor a la criatura que la de oposición a la nada, noción que se debe aclarar.

La nada se suele entender como opuesta a la realidad. Dicha oposición se acentúa en la sabiduría cristiana, como se ha visto. Antes de ella, la contradicción se vislumbra con menos nitidez. Y en este sentido se habla

de *ente* y *no ente*. Esta última oposición es fácil de aceptar cuando se trata de la realidad física. La distinción entre ente y no ente parece derivarse de una glosa del *principio de contradicción*, no suficientemente distinguido del de *identidad*. Es aceptada también por Tomás de Aquino y muy estudiada por los tomistas. Ahora bien, la oposición entre *nada* y *realidad* no es suficientemente precisa, sino que es oscura en tanto que la noción de nada no se puede formular teóricamente: el pensamiento de la nada es la nada del pensamiento.

La diferencia entre ser y nada ha sido entendida de distintas maneras. Como veremos, para Eckhart el ser creado se reduce a la nada. En Leibniz el ser creado y la nada se contraponen, y para Hegel el ser y la nada se identifican en tanto que son nociones puramente indeterminadas y, por tanto, anteriores al proceso racional. A primera vista parece que la pura indeterminación es irracional, pero Hegel hace frente al problema acuñando la noción de *elemento especulativo*. Esta noción se encuentra en *La ciencia de la lógica*, donde expone su metafísica. El ser, como comienzo, es indiscernible de la nada. Como ya se ha indicado, si el pensamiento exige algún contenido, la indiscernibilidad ser-nada es difícilmente pensable. En Hegel la nada es anterior al pensamiento racional, que en su búsqueda del Absoluto, arranca del ser como completa indeterminación. De esa manera ser y nada son susceptibles de aquella síntesis que Hegel denomina '*Werden*'. Por otra parte, al colocar la nada en el principio, se desconoce el carácter originario de la identidad, tal como se formula de acuerdo con el hábito de los primeros principios. Para Hegel la identidad es resultado absoluto.

A mi modo de ver, la nada tan sólo aparece en la voluntad. De acuerdo con esto, la destacada aparición de la nada en la filosofía de Hegel autoriza a decir que, en definitiva, este gran pensador alemán es voluntarista. En efecto, es preciso sostener que no tenemos idea de nada –sería como aceptar la nada de idea, es decir, ninguna idea–. En cambio, la voluntad puede encontrarse ante su propio fracaso completo. Si para la inteligencia, la aparición de la nada es la desaparición del objeto que ella posee íntimamente, la voluntad, no obstante, es una tendencia que puede perder su objeto propio, el bien trascendental, que sólo puede poseer al final. De todos modos, dirigirse a la nada es una situación intolerable, pues

implica la ausencia de fin y, por tanto, el sinsentido puro del arranque de la tendencia.

Debido a la dificultad que presenta la noción de nada, muchos pensadores cristianos se han ocupado de esclarecerla, en ocasiones por caminos insospechados. Lo que se suele llamar *teología negativa* suele colocar la nada en Dios en tanto que la divinidad es superior a cualquier realidad y a cualquier idea[8]. La convicción de que la nada es incognoscible es mantenida claramente en esta versión de la teología mística. En efecto, si Dios nos es enteramente incognoscible, es nada para nuestro pensamiento. Por eso la nada cumple una notable función en la teología negativa.

La fórmula "Dios es la nada" tiene alcance lógico, pero no ontológico. Sin embargo, esta fórmula es demasiado tajante e induce a confusión entre los dos planos. En este sentido, en Hegel la nada no desaparece hasta el final, pues sólo en el caso de la culminación de la identidad la nada se esfuma. En el fondo, el Absoluto de Hegel es una glosa constructiva de Parménides. Según ella el pensador griego pensó la mismidad entre ser y pensar en abstracto, y no tuvo en cuenta la totalidad de las determinaciones pensables. Dicho de otro modo, Dios es real como presencia absoluta.

Seguramente una de las fuentes de la inspiración neoplatónica es la tesis de que el *nous* es inferior a una primera hipóstasis enteramente imprecisa. Una de las intenciones del idealismo es rescatar la primacía del *nous*, para lo que formula la idea de que la diferencia es sin diferencia, pues sólo ella no es diferente. Esta formulación aparece ya en Eckhart y, reaparece en Hegel.

En Kant la nada aparece ligada a la noción de sufrimiento, que se exacerba al entenderlo como total ausencia de objeto en el desarrollo de una actividad espiritual. Conviene tener en cuenta que la idea de falta de objeto la plantea Kant como una hipótesis: si faltara todo objeto pensado, el pensar sería una actividad desgraciada. A mi entender, como acabo de decir, eso es posible en la voluntad, pero no en el pensamiento.

8. Esa teología, si bien se mira, incurre en la abstracción del carácter paterno de Dios, pues si Dios es Padre, no puede ser enteramente ignoto, y al revés. Por otra parte, el conocimiento de que Dios es Padre ha sido revelado, por ejemplo, en el comienzo del evangelio de San Juan.

El interés por la nada reaparece en Nietzsche, vinculado a la voluntad de poder: voluntad de poder y además nada. Nietzsche intenta distinguir tipos de nihilismo. Uno es el nihilismo del que ha perdido su esperanza, que es el propio del hombre infeliz. Pero además existe para Nietzsche el nihilismo positivo, que es la aceptación lúcida de la nada. Esta aceptación es la cumbre de la energía humana y, por tanto, este pesimismo no sucumbe a la tristeza. Pero el llamado nihilismo positivo, aunque estuviera libre de los inconvenientes psicológicos, no es una superación de la nada[9].

Para Heidegger, repitiendo una expresión de Leibniz, es formulable la pregunta "¿por qué el ente y no más bien la nada?". En esta expresión la nada se entiende como contraria al ente, pero no al ser. En esta línea intenta dar un sentido activo a la noción de nada: "das Nicht nichtet". Esto permite el uso hermenéutico de la nada, pues pone la distinción entre las épocas históricas en el oscurecimiento mayor o menor del ser en cada una de ellas.

La versión sartriana de la nada, que aparece en *El ser y la nada*, es bastante trivial: la nada sería la indeterminación que la libertad requiere; y el ser la inmovilización debida a la determinación de la libertad por contenidos entitativos, que ocupan el vacío de la nada.

En la mística de San Juan de la Cruz la nada tiene un sentido fundamentalmente ascético, psicológicamente muy depurado. Es la nada vivenciada por comparación frente a Dios. A mi modo de ver, San Juan de la Cruz es el autor que más acertadamente aborda el problema. En este punto su doctrina presenta lúcidamente una actitud común a la antropología cristiana. Intentaré expresar dicha actitud en el siguiente epígrafe. Expresada en términos subjetivos, esa actitud es enteramente correcta, pero no lo sería si aludiera a la realidad ontológica del alma.

9. Los pasajes de *Así habló Zaratustra* en que se expresa el amor a la eternidad no parecen compatibles con la aceptación definitiva de la nada. Pero como es sabido, en el pensamiento de Nietzsche abundan las discordancias.

4. LA DISTINCIÓN ENTRE NADA Y REALIDAD COMO CRITERIO DISTINTIVO ENTRE CRIATURA Y DIOS

Para terminar esta línea de pensamiento, indicaré que la distinción entre Dios y la criatura es superior a la oposición ser-nada, que, como digo, no es propiamente pensable, sino que ha de referirse a la voluntad.

La superioridad del ser a dicha oposición se recoge en la interpretación de la criatura como ser '*extra nihilum*'. La criatura no contiene dentro de sí la nada en tanto que como '*extra nihilum*' su realidad es el *movimiento*. Desde luego, no se puede negar que la criatura es comienzo, es decir, que se trata de una realidad incoativa y no originaria. Pero eso no la contrapone a la nada, ni la refiere a ella, puesto que, como se acaba de indicar, la creación no es estática, sino intrínsecamente *temporal*, puesto que Dios no se limita a poner la criatura en el ser, sino que la abre a su propio perfeccionamiento.

He propuesto llamar al ser del universo *persistencia,* y lo describo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*, es decir, como sentido real del *principio de no contradicción*. Con esto se excluye la nada, la cual sobrevendría si el comienzo cesara o fuese seguido.

La advertencia del carácter real del *principio de no contradicción* es el desciframiento del carácter simbólico de la axiomática lógica[10], que corre a cargo del *hábito de los primeros principios*. Entendido el ser del universo de esta manera se hace innecesario hablar de él en términos de identidad, a la vez que se evita que mantenga relación con la nada[11]. Como suelo decir, ninguna negación es real.

Por su parte, al advertir el acto de ser extramental como primer principio de no contradicción, se muestra que la criatura, más que distinguirse respecto de la nada, se distingue del Creador por carecer de identidad y por depender de él.

10. Los axiomas lógicos son conocidos por la tercera operación racional.

11. He mantenido esta tesis en diversos lugares. Véase, por ejemplo, "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo, idealismo, realismo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 171 ss., en el tomo II de la *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona 2003, 79 ss., y en *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona 2005, 213 ss.

Para admitir que el principio de no contradicción es cierto prolegómeno de la idea de nada, es preciso tomarlo en sentido meramente lógico. De acuerdo con eso se suele decir también que la nada es un *ente de razón*. Pero desde el punto de vista de la no contradicción real, la nada sería el cesar o el ser seguido. El no cesar apunta *incesantemente* al Origen. Por lo cual conviene decir que la criatura material es *vestigio* de Dios. Al ser Dios el fin trascendental del acto de ser del universo, lo atrae –no lo deja suelto–, y de esta manera tiene lugar la mejoría de la esencia del ser del universo.

En cambio, el ser del hombre no se libra de la nada como *persistencia*, sino de acuerdo a lo que llamo el carácter de *además*, expresión que indica un crecimiento más acusado que el del comienzo cósmico, porque comporta el uso de la libertad[12], y que el ser del hombre tiene como destino a Dios. En el caso del ángel habría que decir algo semejante, sin olvidar que su libertad es más intensa que la humana en la presente situación. Tanto la persistencia como la actividad libre del hombre o del ángel, más que un modo de duración, son modalidades primarias de perfeccionamiento. Desde el punto de vista de la libertad, Dios puede caracterizarse como «máxima amplitud»; en ella está atópicamente incluida la libertad creada. Esa inclusión es propuesta en el tomo I de la *Antropología trascendental,* y da razón de la nada tal como es formulada por la teología negativa, es decir, como superior a cualquier determinación, pues, como condición de posibilidad de la libertad creada, la divinidad no puede ser indeterminada.

Es claro que la libertad trascendental no puede estar incluida en la primaria indeterminación, pues de esta manera no podría ser la actividad cuya temática es el conocer y amar personales. Si la libertad humana se convierte con los otros trascendentales antropológicos, no puede incluirse en la mera indeterminación. Aunque la libertad creada no es infinita, su condición de posibilidad en Dios lo es, y de un modo enteramente positivo. De acuerdo con este planteamiento, es todavía más claro que la arbitrariedad no es una nota de la libertad[13].

12. El carácter de *además* es incomprensible sin la *libertad*. Esta tesis es muy próxima a la teología de San Gregorio de Nisa.

13. En esa medida cabe dejar de lado la noción escotista de libertad de indiferencia, a la que apela el voluntarismo de manera exacerbada en el pensamiento luterano.

La comprensión de la noción de *comienzo*, entendida en el nivel radical de la criatura, es decir, como acto de ser, no es compatible con el acompañamiento de la nada. Es patente que la noción de *comienzo* implica temporalidad y, por tanto, algún tipo de perfeccionamiento. Asimismo, si se admite un tiempo anterior a una determinada criatura, lo natural es pensar que dicha criatura, más que '*extra nihilum*' es '*ex tempore*'[14].

Esta conclusión vale para las *naturalezas* creadas, pero no para su *acto de ser*. En el plano del acto de ser, la nada es incompatible con la creación '*active sumpta*'. En consecuencia, habrá que sostener las siguientes tesis. *Primera*, que si empieza una naturaleza creada suficientemente distinta, también empieza un tiempo, es decir, que a lo largo de la historia del universo deben existir varios tiempos distintos[15]. Esta sugerencia, aunque es difícil de desarrollar, puede ser útil en orden a distinguir distintas etapas en la Naturaleza física creada. *Segunda*, la potencia infinita necesaria para explicar las novedades creadas no alude en directo al paso de la nada al ser, sino a la solidaridad de la nueva criatura con su tiempo correspondiente. Como Dios es la suma perfección, conviene que lo que crea sea perfectible[16]. Y, precisamente de este modo, y no únicamente por ser '*ad extra*', la distancia de cualquier criatura con su Creador es mayor que la que indica la noción de nada: es la distinción entre *eternidad* y *tiempo* o entre *inmutabilidad* y *movimiento*.

Para crear es necesaria una potencia infinita, capaz de otorgar el tiempo a las criaturas: el tiempo no indica primariamente acabamiento, sino capacidad de perfeccionamiento. Así pues, considerado como primordial en la criatura, es decir, en su ser creado, el comienzo tiene que

14. Efectivamente, para los griegos las criaturas que comienzan también acaban. Según aseguran los pitagóricos, lo característico del hombre, a diferencia de los dioses, es que no puede unir su principio con su fin, es decir, que su ser no es '*eukyklos*'. La eternidad del tiempo es circular; y si, en definitiva, el universo también es eterno, el movimiento y, por lo tanto, el tiempo de las esferas será también circular. Pero el tiempo propio de la actividad libre no es circular.

15. La noción de tiempos distintos es por ahora ajena a la física matemática. Pero es muy probable que Aristóteles la admitiera. En definitiva, si la noción de movimiento no es homogénea, tampoco lo será la de tiempo.

16. Crear sin que lo creado admita diversos tipos de tiempo, es decir, sin la capacidad de perfección de lo creado sería una acción indigna de Dios, y colocaría a la criatura enteramente al margen del cuidado divino. También en tanto que abarca la creación, conviene a Dios el nombre de *máxima amplitud* (nótese que dicha amplitud no es espacial ni temporal, sino amplitud del ser).

serlo también del tiempo; las realidades distintas de Dios existen temporalmente en tanto que capaces de dinamismo conducentes a su perfección.

La infinitud de la potencia efectiva es reconocida por pensadores tan alejados, al parecer, de este asunto como Newton, para quien la interrupción instantánea del movimiento de un cuerpo por choque con otro requiere de una potencia infinita y, por lo tanto, no es posible físicamente. Según una glosa medianamente amplia de la mecánica newtoniana, la interrupción de un movimiento es también la de su tiempo. Como Newton admite el instante, para evitar tener que admitir una potencia física infinita, debe acudir a la idea de fuerzas elásticas. Puesto que el tiempo es necesario en todos los fenómenos físicos –el movimiento sin tiempo es imposible–, el instante carece de realidad física, pues él no es tiempo alguno. Una expresión muy neta de esta idea se encuentra en Hegel, el cual define formalmente el instante como la negación del tiempo representada en el tiempo. La dialéctica se aduce para vencer esa dicotomía. La culminación del proceso dialéctico es la presencia mental absoluta, pues, de acuerdo con su idealismo, lo más alto aúna el orden del conocimiento con lo real. Es patente que, al ser absoluta, la presencia mental no puede estar formada por instantes[17].

Leibniz aplica a la criatura su lógica modal admitiendo la dualidad cero-uno, es decir, un sistema lógico binario, cuya seguridad deriva de que en él se incluye la distinción entre ser y nada, donde la nada está representada por el cero. Como se ve, Leibniz entiende la criatura de acuerdo con la distinción ser-nada, que para él sería extrema en el plano de la criatura, y también lógicamente formulable.

Junto a deficiencias de construcción técnica, el no haber entendido bien este punto de la lógica de Leibniz ha retrasado el invento de los ordenadores, los cuales están construidos siguiendo la lógica leibniciana. Pero no se deben confundir los ordenadores con un conocimiento trascendental, en el cual la dualidad cero-uno, como ya se dijo, no tiene cabida.

17. Nietzsche, que es un furibundo partidario de la noción de instante, ve con claridad que instante y presencia son incompatibles.

. Pero es más acertado decir que la separación del alma del cuerpo por la muerte de éste sólo afecta a la presencia mental en el contenido que organiza, pero no la destruye (la separa del tiempo que organiza, pero de suyo la presencia no es temporal). Como, al separarse la presencia de su contenido sensible, se deja de ser consciente, su pervivencia remite a Dios, que es su autor.

Las disquisiciones acerca de la distinción entre la nada y el ente son abundantes en la historia del pensamiento europeo. Pero ofrecen algunas dificultades, que son debidas a que la dualidad característica del pensamiento humano es por completo ajena a esa distinción. La presencia mental, que es el límite del pensamiento en el hombre, ofrece una estructura dual, que Aristóteles expresa con las palabras '*hama tó autó*': "inteligir y haber inteligido, a la vez, lo mismo"[18]. La simultaneidad de la presencia y su objeto no es posible en lo físico. Por eso, desde este punto de vista, el objeto pensado es, como suelo decir, irreal –noción que no se debe confundir con la noción de nada o de no ente, sino que equivale a la intencionalidad[19]–.

También hemos indicado que conviene admitir tipos de presencia mental superiores a la humana. En cierto modo, la búsqueda de esa superioridad está muy viva en Hegel, para quien la presencia mental es la totalidad en que culmina el proceso dialéctico. De esta manera construye su peculiar teosofía. Pero admitiendo que la presencia mental de Dios sea infinita, hay que negar que lo sea como culminación sintética, puesto que esto le confiere una cerrazón que a ningún tipo de presencia corresponde propiamente y, menos que a ninguna, a la presencia divina, debido a que es inseparable de la libertad. Esta inseparabilidad es reconocida en la noción de *máxima amplitud*, que propongo para referirme al ser divino.

Aunque la presencia mental de Cristo hombre sea más penetrante que la de la criatura humana, se distingue también de la presencia divina en que ésta lo conoce todo simultáneamente, es decir, eternamente, mientras que la de Cristo comporta potencia. Por eso se debe decir que es susceptible de estar en situación habitual, bien entendido que aquí la palabra "hábito" se usa en la acepción clásica, es decir, como contrapuesta al conocimiento actual.

Desde esta última perspectiva la lógica modal de Leibniz es importante porque con ella se ha repuesto en la filosofía moderna el tema de los

18. Cfr. *Metafísica*, l. IX, cap. 6, 1048 b 18-35.

19. La intencionalidad objetiva, según su simultaneidad con la presencia mental, hay que distinguirla, a su vez, de la función articulante de la presencia, que es reconocida en la filosofía tradicional con la fórmula *conversión al fantasma*.

posibles[20]. Según Leibniz, la posibilidad puede considerarse como una totalidad, es decir, como agotada. Así considerada, la posibilidad se muestra como equivalente a la necesidad[21]. Tal equivalencia, es negada por Kant al distinguir la posibilidad lógica de la sensible. Asimismo, es difícil compaginar la noción de ente necesario con la libertad.

Con estas observaciones se pone de manifiesto la improcedencia de recurrir a la disparidad nada-ser en el plano trascendental. Dicha distinción no es adecuada para entender la distancia entre la criatura y Dios; asimismo compromete la noción de *futuribles* que, sin ser creados, tampoco son nada. En tanto que la criatura no agota lo distinto de Dios, permite reconsiderar la propuesta ya indicada sobre la humanidad de Cristo.

5. La esencia del universo físico

Por lo demás, desde el principio de mi investigación he propuesto la equivalencia de *esencia extramental* y *ocurrencia.* Dicha equivalencia no es una determinación de la esencia respecto de sí misma, ni entraña que la esencia sea afectada por la negación. La idea de referencia primaria de algo a sí mismo bajo la forma de negatividad es inaplicable al caso de la esencia extramental, la cual por cuanto muestra la no implicación de la existencia, está desprovista en absoluto de la posibilidad de condicionar

20. En la filosofía antigua la preeminencia de la posibilidad aparece, en cierto modo, en el neoplatonismo, al sostener que la primera hipóstasis es indeterminada. En la filosofía medieval un cierto arreglo con esta tesis neoplatónica se ve en Meister Eckhart, que es una fuente de inspiración de la dialéctica hegeliana. La preeminencia de la presencia mental es sostenida en las *Cuestiones Parisinas*, un escrito eckhartiano de fines del siglo XIII.

21. Desde la teoría del conocimiento humano debe decirse que la lógica modal es una versión del *logos*, tomado éste en el sentido de unión de los distintos tipos de ideas generales con los temas de las operaciones racionales, en la que se cifra la matemática.

. Del argumento ontológico traté en el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento,* donde es abordada la peculiar determinación de las ideas generales. Tales determinaciones son los distintos sentidos de la facticidad, sin los cuales las ideas generales quedarían vacías. Estas precisiones son convenientes para enfocar los modos según los cuales nuestra inteligencia puede ocuparse de las criaturas más allá de los planteamientos abstractos.

. Pero ha de sostenerse que a Dios se le puede entender más allá de la equivalencia entre posibilidad y necesidad, es decir que el planteamiento leibniciano está muy lejos de alcanzar a situarse en el punto de vista de Dios.

desde sí el último significado de sí. (Tampoco la existencia condiciona su último significado como se pone de manifiesto si se entiende como actividad no contradictoria creada).

La constricción de la esencia, sugerida por su equivalencia con la ocurrencia, por su pasividad y su reducción al antes temporal, no comporta una exclusividad de la esencia que permitiera poner en marcha la idea de dialéctica. A la esencia no le *falta* identidad (tampoco le falta a la existencia).

En tanto que ocurre, la *esencia es el análisis de la actividad llamada existencia*. Es ilusoria la vigencia extramental de la idea de análisis. El análisis como análisis de un dato, es decir, como desmenuzamiento de algo presente, es una confusión. Pero la palabra análisis se emplea aquí en otro sentido, porque se define en atención a la actividad extramental. A la actividad no le corresponde analíticamente actividad, sino pasividad. A la vez, si no cabe análisis del dato, sí que cabe análisis de la actividad.

Desde luego, el análisis de la existencia no es un manejo mental de ella. Si la existencia no es un predicado, mucho menos la esencia es un predicado de la existencia. En ningún caso tiene sentido la pretensión de componer esencia y existencia. La existencia debe entenderse como condición real de la congruencia esencial. Esto significa sólo que la esencia se corresponde con la existencia en tanto que tiene el sentido de análisis. Pero, por otra parte, extramentalmente hay que confinar el análisis en el *antes*. La existencia en cuanto *persistencia* es una referencia a la identidad que la funda. Por lo tanto, no *poner* la esencia significa que ésta no es su análisis, sino que depende exclusivamente de la actividad existencial.

Esta dependencia significa que la esencia no tiene ningún estatuto separado, es decir, que no depende de la actividad causal como un efecto, sino estrictamente como análisis. Así pues, se sostiene que el análisis de la actividad no tiene nada que ver con la idea de efecto. Paralelamente, entre la causa y su análisis no hay relación alguna que funcione como una ley o como un modo determinado, de acuerdo con el cual el análisis haya de deducirse de la actividad según algún tipo de necesidad. La esencia no ocurre en función de necesidad alguna, propia o añadida. Este es otro de los sentidos de la pasividad extramental.

La inequivalencia de análisis y efecto significa que el análisis de la actividad no es otra cosa que la *diversidad* de valores causales. En tal diversidad quedan recogidos todos los posibles sentidos de la causalidad, acudiendo a los cuales cabría entender a la esencia como procedente de la actividad. Así, por ejemplo, si la eficiencia es uno de los diversos valores del análisis, no puede ser la relación entre la actividad y la esencia.

De la actividad existencial no resulta la esencia. La pretensión de considerar la esencia desde la existencia es olvidarse de que la existencia es una referencia a la identidad creadora. La expresión "existencia que pone" no tiene ningún sentido. Una existencia determinada no puede ser una referencia causal. Por lo mismo, el análisis de la causa no puede entenderse activamente, ya que un pretendido análisis activo determinaría a la existencia como analizada. Pero el análisis no puede ser realmente idéntico a lo analizado; lo cual comporta que ni el análisis es una realidad, ni la realidad es realmente analizada.

La no inclusión de la existencia sólo puede entenderse como distinción de valores causales. La distinción de los valores causales es, obviamente, la no inclusión de la causa trascendental. A su vez, en dicha distinción hay que cifrar la *pasividad* según la cual la esencia acontece. La pasividad es la distinción de la esencia respecto de la existencia. Pero tal distinción no se distingue de la distinción de valores causales que es la pasividad misma.

Una comparación entre el análisis mental y lo que llamo análisis como esencia extramental puede contribuir a aclarar algo más la cuestión. Entiendo por análisis mental la determinación de las notas o propiedades de algo (que *hay).* El contenido de algo se aclara, se descubre, o se observa, según lo que se llama análisis. Entiendo por síntesis mental la intención de entender como totalidad o realidad los resultados del análisis por referencia al punto de partida del mismo. Entiendo por punto de partida del análisis aquello *que hay* en cuanto que su aclaración analítica lo pierde, por lo pronto, de vista. Por eso se ha dicho que la unión copulativa del punto de partida del análisis (el sujeto) y lo aclarado por el análisis mismo no expresa una auténtica identidad: no hay ninguna ganancia de conocimiento que reduplique o conserve el punto de partida.

La opinión de que el nexo es la conservación del sujeto en el predicado es completamente incompatible con el modo analítico, según el cual se alcanza el predicado, es decir, con la misma discernibilidad entre ambos. Estas observaciones comportan que la diferencia entre los llamados juicios analíticos y los juicios sintéticos no es intrínseca al juicio mismo, o que sólo se puede establecer si se entiende que los auténticos contenidos son de orden sensible. En suma, la síntesis judicativa es el ideal de considerar el análisis como reversible. Pero tal reversibilidad ha de negarse en virtud del discernimiento del sujeto y del predicado. La síntesis, pues, se establece al margen de toda ganancia de conocimiento, o al menos al margen de la ganancia de conocimiento que llamamos análisis.

Claro está que en una dirección distinta del pensar judicativo se establece un orden de progreso mental. En particular, este proceso mental distinto del juicio es la relación entre la indeterminación y su contrario. La indeterminación es una noción a la que se llega quitando la determinación. En este sentido la indeterminación es un vacío o ausencia de contenido. Por lo pronto, hay que señalar que la distinción sujeto-predicado no es la distinción indeterminación-determinación, entre otras cosas porque, aunque el sujeto no se mantenga en el predicado, esto no quiere decir que ambos estén en una relación de quitar y poner. Según esta formulación, la pregunta que se elimina es si la relación determinación-indeterminación tiene algo que ver con la esencia extramental.

En efecto, para quitar la determinación es preciso admitir que previamente había determinación; y, al revés, para añadir la determinación es preciso admitir que antes de ella se daba su propio vacío. Pero esto es completamente extraño a la esencia extramental. No tiene sentido quitar la esencia a la ocurrencia o añadir la primera a la segunda. La constricción de la esencia a su propia ocurrencia no significa en modo alguno que la esencia esté complicada en la tarea de llenar su propia ausencia. La ausencia de esencia como “situación previa a la esencia misma” no significa nada extramentalmente. Es un espejismo admitir una anterioridad caracterizándola como pura ausencia de esencia, pues la esencia en cuanto tal es el sentido extramental del antes, y lo es como pasividad.

1. Según esto, hay que excluir que la esencia ejerza algún tipo de actividad respecto de un elemento indeterminado previo. Esto equivale a la

negativa a admitir que la equivalencia entre esencia y ocurrencia sea la composición de forma y materia. Nótese que dicha composición hace muy difícil entender que la materia tenga carácter causal (el cual, más bien, habría que reservárselo a la forma), lo cual es incompatible con la afirmación de que la esencia extramental es una analítica causal. En una analítica causal no puede admitirse más que una distinción de valores causales. Pero la idea de elemento no es ningún sentido causal.

2. También se excluye que quepa distinguir entre causas intrínsecas y extrínsecas. Esta distinción introduce la idea de ente. Pero la equivalencia entre ente y causa es inadmisible. Causa no significa "ente-que-causa". Se sostiene, en suma, que el análisis causal no necesita ser apuntalado con la idea de consistencia o, lo que es igual, que la distinción de sentidos causales no requiere que cada sentido distinto se suponga. Sostener que la esencia no está complicada con la tarea de llenar un vacío antecedente se corresponde con la negativa a admitir que las causas hayan de sostenerse consistencialmente, ya que la idea de consistencia es la supuesta solución del problema del vacío previo (la consistencia es un vacío lleno).

Así pues, el análisis causal significa por lo pronto una pura distinción de valores causales, no aducidos a partir del ente ni referidos al intento de explicar con ellos la idea de ente.

¿Cómo debe entenderse la ocurrencia, para que no nos veamos empeñados en el contradictorio intento de entenderla como no entendida? Piénsese en este ejemplo: en determinadas condiciones hablamos de choque, pongamos, entre partículas materiales. Sin embargo, si prescindimos del choque en tanto que conocido y planteamos esta cuestión: extramentalmente, es decir, en cuanto que ocurre, ¿qué significado tiene el choque?, no encontramos una respuesta inmediata sino una insospechada dificultad. Para quien lo conoce, el choque es justo lo que conoce. Pero para las partículas es evidente que el choque no tiene carácter de conocido. En general, la esencia que ocurre es inteligible "para mí". Pero su ocurrencia respecto a otros no tiene carácter inteligible. Dicho de otro modo: la inteligibilidad no se muestra como tal fuera de su coincidencia con el intelecto. ¿Puede admitirse, entonces, que el intelecto no es sino uno entre muchos puntos de referencia, respecto a los cuales la esencia extramental ocurre como inteligible? Es el único.

Es claro que aquí la ciencia tiene poco que decir. Porque la ciencia va en busca de inteligibilidades expresables. Que un animal nazca plantea una serie de problemas, entre los cuales sólo tienen sentido para la ciencia aquéllos, y no todos, que suponen la mente humana. La ciencia no estudia qué significa para el animal la noción de nacer, sino qué puede averiguarse intelectualmente, desde un cierto punto de vista y con arreglo a determinados métodos, acerca de lo que ya ha sido llamado "nacer un animal". En tanto que a la ciencia compete la determinación de un objeto formal, la ciencia comporta un desinterés total por el tema del sentido que pudiera corresponder a la ocurrencia prescindiendo de la mente humana.

Pero es que en el fondo, la mente no es un punto de referencia entre otros, ni siquiera privilegiado, con respecto a los cuales la esencia que ocurre se muestra: es el único. Entiéndase esta afirmación en el sentido más absoluto. No se trata tan sólo de que el animal no conozca que nace: es que al animal no le ocurre el nacer como inteligibilidad presente. Esto no quiere decir que la ocurrencia no sea extramental, sino que es la misma pasividad de la esencia, o sea, la misma imposibilidad de que la esencia signifique mostración al margen de la mente.

La exigencia, dirigida a la esencia, de que ocurra del mismo modo en que está presente debe ser completamente descalificada. En términos de presencia no cabe dirigir a la esencia extramental exigencia alguna. La expresión "esencia que ocurre significa esencia que coincide consigo" constituye una contradicción en los términos, ya que la noción de coincidencia alude a la mente. La descripción y la legalización científicas de sucesos o comportamientos no constituyen, *simpliciter,* una investigación acerca de la inteligibilidad extramental.

La investigación sobre la ocurrencia esencial debe enfrentarse con el sentido de la expresión "referencia a otro", en conexión con la descalificación de la referencia a sí mismo. En términos generales, la referencia a otro ha de conducirse a lo que he llamado análisis causal. En efecto, la descalificación de la idea de referencia a sí mismo comporta que extramentalmente otro no significa sí mismo. Por lo tanto, la referencia a otro no puede significar sino referencia causal (es decir a "otras" causas). A través de esta reducción de la noción de referencia al orden de las causas, se muestra que la analítica causal abre paso a la noción de *coimplicación*

causal. La coimplicación de los diversos valores de la causalidad aleja la idea de coincidencia y permite notar que la referencia conserva la pasividad. La pasividad se conserva en tanto que es imposible que la coimplicación causal dé lugar a resultado alguno.

La referencia causal es uno de los sentidos de la causalidad, al que llamaré *causa final.* En tanto que causa, la finalidad está inevitablemente coimplicada con los restantes sentidos causales. Ello impide que, como causa, la referencia sea una relación consigo (es decir, eventualmente, la reflexión originaria del pensamiento), ni tampoco con otro (lo cual vendría a ser, eventualmente, la intencionalidad). En suma, el valor causal de la finalidad no es el más alto que a la finalidad puede corresponder; y también al revés, la plenitud de la finalidad trasciende la analítica causal. El fin como causa es un aspecto analítico del ser principial. Para encontrar un más alto sentido del fin, es preciso alcanzar una instancia trascendental distinta del ser principial.

La referencia no alude a sí misma ni a otro, en tanto que coimplicada con un distinto sentido de la causalidad al que llamaré *causa material.* El carácter causal de la materia se cifra estrictamente en distinguirse del despliegue de la finalidad. La causa material se distingue de la final, ante todo porque no cabe admitir un valor de la materia distinto del causal. Por lo tanto, la causa material agota su carácter diferencial en la coimplicación: fuera de la coimplicación la materia no es nada; en la coimplicación la materia es causa y sólo en ella lo puede ser. Una materia separada no podría componerse más que como elemento. Pero el elemento no tiene carácter extramental.

La distinción entre causa final y causa material no puede ser la única; o lo que es lo mismo, el análisis causal no es una mera dualidad. La dualidad analítica sólo podría establecerse: a) como separación de ambas causas; b) como confusión de ambas. En el primer caso tendríamos la prevalencia completa de la causa final y en el segundo la prevalencia de la causa material. Pero en ambos casos no cabría hablar de coimplicación causal, porque la materia, o el fin, dejarían de ser causas. Pero, a la vez, si el fin deja de ser causa, la materia pierde todo posible significado, y si la materia no es causa, el fin también deja de serlo.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, la coimplicación causal de fin y materia requiere que no se anule la diferencia entre ambas. Esta consideración abre paso a un nuevo sentido de la causalidad, al que llamaré *causa eficiente.* La causa eficiente es la conservación de la distinción, de la causa final y la causa material en su coimplicación.

Como conservación de la diferencia, la eficiencia es requerida tanto por la causa final como por la causa material. De aquí que deba negarse que la causa eficiente sea una causa extrínseca. La causa final tampoco puede ser una causa extrínseca, si solamente es causa coimplicada con la causa material.

La eficiencia es la acción. La acción transitiva es aquel valor unitario de la causalidad que se conoce de acuerdo con la distribución afirmativa. Según ya se ha dicho, el discernimiento sujeto-predicado es extramentalmente una unión. En tal unión se cifra la congruencia de la noción de acción física.

La unión atañe a la eficiencia entendida como conservación de la distinción causal. Tal conservación no es una unión de fin y materia, pues es claro que: a) la eficiencia no es una síntesis dialéctica. La síntesis es imposible, si la materia posee valor causal; b) la unión de la causa final y la causa material entrañaría, como hemos dicho, la anulación del valor causal de ambas.

La unión se adscribe a la eficiencia operativa porque la conservación de la diferencia es *una* como valor causal diverso del fin y de la materia. Insisto que, en otro caso no cabría hablar de conservación de la diferencia sino de anulación de la misma. Señalemos de paso que Hegel no cayó en la cuenta de esta peculiaridad, porque pensó que la superación de la diferencia era la negación de la diferencia.

Por cuanto la acción física tiene un valor unitario en el que se cifra tanto la conservación de la diferencia como un nuevo sentido de la causalidad, que llamamos eficiencia, es a ella a la que más directamente corresponde la ocurrencia esencial.

Ahora bien, la conservación de la diferencia no puede *mantenerse* constante. La constancia no es ningún valor causal; por lo demás, su admisión comportaría la imposibilidad de coimplicación causal, así como la interpretación de la causa eficiente como *generalidad.* Pero la generalidad

no es extramental. Esto implica que la conservación de la diferencia, es decir, la acción u ocurrencia, necesita de concreción. Tal concreción no es la constancia, ni el valor que pertenezca de suyo a la conservación de la diferencia, sino un nuevo sentido causal, al que llamaré *causa formal.*

La causa formal es la variabilidad de la conservación de la diferencia. Sólo de este modo la operación es concreta. La concreción es, por así decirlo, la causa de que la acción no sea general, pues una acción general no tiene carácter causal. Sin la coimplicación de la causa formal la eficiencia no sería causa.

La noción de variabilidad operativa es lo que permite acceder al tema de la multiplicidad. La multiplicidad no es primariamente una noción numérica, sino que ha de reducirse, en primer término, a la variabilidad que la forma confiere a la acción, de acuerdo con la cual ésta se concreta.

Una eficiencia única sería la dilatación temporal homogénea de la conservación de la diferencia fin-materia. En estas condiciones, habría que sostener que la ocurrencia equivale a un paso de antes a después, en el cual no ocurriría nada. La variabilidad, coimplicada con la operación, evita este desvanecimiento y, paralelamente, elimina la idea de tiempo único. El valor causal de la forma alude, en definitiva, a la distinción entre causa material y causa final. Esta distinción se conserva (causa eficiente), pero no de un modo constante (causa formal).

En suma, la causa formal es la causa de que la distinción de fin y materia, conservándose, no sea la misma en todos los casos (esto es, *siempre*). Ahora bien, la mayor o menor variabilidad de la diferencia es completamente irrelevante en términos de sucesión temporal. En cualquier caso, sostener que la causa final no es un respecto a sí misma ni a otro, en virtud de la coimplicación de la causa material, constriñe (a través de la variabilidad de la conservación de la diferencia) la esencia extramental a la noción de antes. La causa formal, como variabilidad operativa, lejos de abrir un intervalo temporal entre materia y fin, intensifica o concreta la coimplicación de ambas.

Debemos dar fin ya a este epígrafe. Advertí en nota que lo que aquí pretendía exponer es un resumen o, mejor, un extracto del tomo IV de mi libro *Curso de teoría del conocimiento*. A lo largo de estas páginas han ido apareciendo una serie de indicaciones en parte metódicas y en parte temá-

ticas. Metódicamente se ha esbozado la exclusión de los intentos, paradójicos aunque comprensibles, de configurar el estatuto extramental de la esencia mediante construcciones de índole teórica. Esta exclusión ha culminado en una mostración del valor cognoscitivo del juicio, que aparece al descalificar la idea de nexo formal.

Temáticamente se ha logrado un cierto esclarecimiento de la esencia extramental en función de la noción de ocurrencia. A su vez, la ocurrencia se ha dilucidado apelando a las nociones de analítica y coimplicación de causas. La analítica y la coimplicación causales sugieren, por otra parte, la conexión del tema de la esencia extramental con la existencia extramental. Este último punto no ha sido desarrollado.

La coimplicación causal se ha expuesto esquemáticamente. Tal esquema no es una construcción cerrada, sino que ofrece una vía de avance, que estriba en la explotación de la interpretación de la causa formal que se ha propuesto. La flexibilidad de la causa formal permite una matizada distinción del espectáculo del mundo. Ello, sin embargo, es asunto extremadamente largo y complejo que aquí se va resumir.

6. Las fases del desarrollo de la realidad física

Me parece oportuno insistir en la creación de la realidad física. Mi opinión se encierra en las dos tesis siguientes.

La primera de ellas es la conocida distinción entre el universo creado material, al que pertenecen los seres vivos animales y vegetales, y la creación de lo inmaterial, a la que pertenecen las criaturas angélicas[22].

La segunda tesis sostiene que Dios no crea nada carente de actividad, por lo cual es inherente a las distintas criaturas, especialmente a las vivientes, el progreso interno, que puede llamarse legítimamente *crecimiento* real. Ese crecimiento es más intenso en el hombre que en los animales, ya que mira a una culminación '*post mortem*', que en los animales

22. La creación de lo incorpóreo abarca realidades que propiamente la Biblia no llama ángeles. Por ejemplo, los ancianos del *Apocalipsis* y los animales vivientes que están junto al Cordero.

no tiene lugar[23]. No todos los crecimientos son iguales; unos son superiores a otros. Eso implica jerarquía. Incluso en el seno del género humano el crecimiento en humanidad de los distintos hombres es de hecho más o menos vigoroso. Pero todos los crecimientos creados se armonizan. Sostener lo contrario es propio de un pesimismo cósmico que prescinde de Dios.

El progreso en la creación corpórea acontece según fases, que son susceptibles de distinción, de acuerdo con la física aristotélica, es decir, con la teoría de la concausalidad, a la que considero más acertada, a pesar de su antigüedad, que a algunos de los planteamientos modernos, que son más precisos que el de Aristóteles, pero también más sumarios[24].

Según dicha teoría, la *esencia* del universo material está constituida por cuatro causas que, por estar estrechamente unidas y por ser todas ellas imprescindibles, conviene llamar *concausas*. Atendiendo a este planteamiento, la jerarquía de las criaturas corpóreas puede sentarse según el predominio de una de las concausas.

Si la causa predominante es la causa *material*, son creadas *sustancias*, que no merecen el nombre de naturalezas. Lo creado en ellas es la llamada bicausalidad forma-materia. Según mi opinión esta concausalidad no es propia de la realidad inaugurada por el *Big Bang*. Aunque se suele decir que para ser una sustancia real basta la concausalidad forma-materia, a mi modo de ver dicha sustancia es inestable y, por tanto, en ella no son creados los accidentes: se trata de sustancias en que la información y su desplazamiento transitan sin dificultad entre sí. En esta fase de la creación hay que situar seguramente lo que la física moderna llama periodo anterior al *Big Bang,* del cual prácticamente no dice nada. Una característica de lo anterior a este acontecimiento es que todavía no son físicamente reales los átomos.

23. En el Evangelio de san Lucas se dice que "Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres". *Lc*., 2, 51-51.

24. He desarrollado ampliamente el tema de la constitución tetracausal en el tomo IV de mi *Curso de teoría del conocimiento*.

A partir del *Big Bang* el predominio corresponde a la causa *eficiente*[25]. De acuerdo con esta primacía debe hablarse de sustancia tricausal. Así son creados los átomos y las sustancias físicas, es decir, el *reino mineral* (las galaxias[26]). Lo característico de la realidad en fase eficiente o mineral es para los griegos el *movimiento circular*, que consideran imagen de lo eterno. A mi modo de ver, esta exaltación no está enteramente justificada, puesto que en la realidad somática existen movimientos superiores al circular. Lo característico del movimiento circular se podría llamar *isomorfismo* u *homeostasis*. Las realidades correspondientes son estables, por lo general duras, pero privadas de progreso formal, el cual es lo que caracteriza a la etapa siguiente, que es la de los cuerpos vivos.

Aunque de la realidad material previa al *Big Bang* carecemos de noticias directas, en cierto modo está notificada por los llamados agujeros negros. Pero rigurosamente estas realidades físicas no reponen lo anterior al *Big Bang*, porque son más dinámicas que él. Para afrontar el problema de la realidad anterior al *Big Bang* he aludido a que en ella la causa material es en concausalidad doble. En cambio, en lo posterior al *Big Bang* la causa material lo es de la sustancia en concausalidad triple.

Si predomina la causa *formal,* tienen lugar los cuerpos vivos, a los que propiamente corresponde el nombre de *naturalezas*[27]. La superación del isomorfismo por la vida puede cifrarse en su nativa capacidad de aprender. El aprendizaje es siempre formal, y estriba en que, como consecuencia de su ocurrir, las formas se modifican, aprenden de las fases anteriores y no las repiten.

La fase más primitiva de aprendizaje seguramente es lo que se suele llamar *evolución*. Las formas vivientes mutan para adecuarse con el entorno. Pero el aprendizaje no cambia las formas corpóreas superiores, tal como lo entiende la teoría de la evolución, sino que las organiza y, al multi-

25. Aristóteles no considera equivalentes causa final y eficiente, pero asegura que la eficiencia sólo causa en función de la causa final.

26. Para que haya sustancia natural tiene que haber causa eficiente intrínseca, porque la naturaleza corpórea consta de accidentes, y sin accidentes la sustancia no se continúa como naturaleza.

27. La causa menos ordenable es la material, a la que por esta razón llamo opuesta al fin. Esta aguda distinción fue especialmente tenida en cuenta por los grandes socráticos. Por su parte la causa más afín a la final es la formal, y ello hasta el punto de que en la literatura filosófica tienden a concebirse como equivalentes.

plicarlas, las conforma entre sí dentro de la unidad del viviente. Esto se nota sobre todo en lo que se llama crecimiento orgánico, que ya desde antiguo se define como coordinación creciente de la multiplicidad formal conservando la unidad del individuo[28].

Al movimiento característico del predomino de la causa formal, es decir, de la vida corpórea, lo he llamado *sincronía*. En el movimiento vital se nota cierta proximidad a la *presencia mental*, la cual está llamada a organizarlo. La sincronía es especialmente intensa cuando el predominio formal comporta cierta independencia de la concausalidad de la forma con el fin respecto de la concausalidad del fin con la eficiencia. Suelo llamar *sobrante formal* a esa cierta independencia.

La cuarta de las concausas es la *causa final*, que rige en todas las fases de la creación, pero con distinta intensidad[29]. Esta causa es la unidad propia del universo, que, por lo tanto, no es una sustancia única, ni tampoco una naturaleza. Las sustancias corpóreas superiores son los vivientes corpóreos. Sostener que el universo material es una unidad viviente es una tesis bastante frecuente en la física antigua, pero aristotélicamente es inadmisible[30].

Dentro de las criaturas vivientes corpóreas pueden establecerse dos fases de progreso.

El primero es aquel en que la actividad predominante del cuerpo vivo es la *nutrición*, a la que dedica casi todo su tiempo[31]. Desde la física

28. Teniendo en cuenta la conservación de la unidad debe decirse que el crecimiento es superior a la mera reproducción o a la aparición de especies distintas.

29. Como la causa final sólo es causa como concausa, actúa con más o menos intensidad en la medida en que las demás causas se dejan ordenar.

30. Conviene recordar también que la causa final del universo material es concausal con las otras causas. Es claro que la causa final no agota la noción de fin. Por ejemplo, sería inapropiado decir que Dios no es el fin de toda la creación, o sostener que las criaturas incorpóreas carecen de fin, pues en ese caso no existiría voluntad creada; pero el fin de lo incorpóreo no puede determinarse como concausa.

31. El predominio formal se afianza en las llamadas facultades cognoscitivas sensibles, que perfeccionan a las funciones vegetativas. Por eso reservo el nombre de *sobrantes formales* a dichas facultades.

aristotélica, esta preponderancia indica que la causa formal comparte todavía su predominio con la eficiente[32].

La segunda fase se caracteriza por el perfeccionamiento del *cerebro*, y en ella aparece, finalmente, el hombre, que, ante todo, puede caracterizarse como animal inventor, es decir, que usa su cerebro para actividades que no tienen como fin la mera alimentación, sino la construcción de artefactos[33]. En este sentido se suele hablar de imaginación creadora. El crecimiento cerebral en el hombre lleva consigo normalmente un fuerte desarrollo de los llamados sentidos internos: *imaginación*, *memoria* y *estimativa*. A la estimativa humana los aristotélicos suelen llamarla *cogitativa*. A partir de estas facultades es posible el ejercicio de la operatividad de la inteligencia, que, por ser superior a la sensibilidad, está encargada de organizarla. La inteligencia organiza el tiempo de la sensibilidad interna. A esta organización la llamo *articulación del tiempo*, que por correr a cargo de la *presencia mental*, es superior a la sincronía.

Dicha articulación corre a cargo de las operaciones abstractivas. Las otras operaciones de la inteligencia también son presenciales, pero no articulan la sensibilidad por cuanto que significan un crecimiento respecto de la abstracción. En la abstracción, la presencia mental, que excede a la causa final del universo, prolonga a ésta como principio organizador. Si bien la causa final puede dar lugar a la sincronía, no llega a presencializar formalmente las realidades corpóreas. De acuerdo con esto, la organización de la sensibilidad humana se distingue de la animal, porque esta última no es presencial. Admitir la tesis contraria sería un extraño error, que ignoraría la subordinación de lo material a lo espiritual[34].

32. Al comenzar el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* se dice que las causas formales más altas son sincrónicas. La sincronía se atribuye a la causa formal por cuanto en tanto es la que con más intensidad cumple la causa final. La sincronía debe atribuirse a la causa formal de los vivos, e indica, como ya he dicho, cierto predominio de la formal sobre la eficiente.

33. En este libro, me he referido a este rasgo humano con alguna extensión en el Capítulo VI, al abordar el tema de la libertad de opción.

34. A pesar de todo, la organización presencial en la criatura humana no es todo lo intensa que en principio debería ser, puesto que no impide la desintegración del cuerpo humano, es decir, su muerte. La deficiencia de la presencia mental es debida al pecado original. La presencia mental de Adán previa a la caída alcanzaba a dar a las cosas el nombre debido, capacidad cuyo antitipo es Babel, es decir, la imposibilidad de una organización unitaria de la humanidad entera. Una de las dimensiones del cristianismo es superar esa limitación. En consecuencia, uno de los mayores atentados contra la unidad cristiana es romperla de modo cismático o herético.

Atendiendo a la articulación de la sensibilidad interna por la presencia mental, debe afirmarse que, mientras que en la vida animal, en la que rige la sincronía, la relación con el medio es tan absorbente que apenas alcanza a superar el par acción-reacción, en el hombre la articulación presencial permite actividades inventivas en que la simetría de la respuesta con el estímulo es sustituida por otra relación sistémica, ya que la actividad vital organizada por la presencia impone decisivamente su propia índole sobre el factor externo. En este sistema se advierte la gran distancia de la vida respecto de lo homeostático[35].

En el hombre, la cuestión se complica hasta el punto de que cabe hablar de *sistema*, que a la vez está orientado al futuro. Dicha orientación se nota en el aburrimiento que produce la repetición inercial, contra la que se reacciona con un juego constante a favor de la invención[36]. Por eso el espíritu humano es primordialmente un aprendiz, tendido, en la medida en que no obsta el pecado, hacia mayores alturas.

El alma, asiento de la inteligencia, es, como sugieren las observaciones anteriores, una forma libre e inmortal. La dignidad de esa forma es de alto rango; por lo que si se emplea mal su dotación acontecen graves problemas. La degradación a que da lugar este abuso es el pecado, que sólo puede ser remediado por la intervención de Dios. El modo elegido por Dios para sacarla de su grave atolladero ha sido unir un alma humana a una persona divina, que es su acto de ser. El fin inmediato de esta íntima unión es el rescate de los seres humanos extraviados.

. La presencia mental de Adán tenía ciertas características simbólicas, que en nosotros sólo se conservan en el conocimiento habitual. Aquí puede encontrarse una razón para sostener que la presencia mental de Cristo no está en el mismo nivel que la del hombre caído, y, por lo tanto, que en Cristo el conocimiento simbólico no está confinado al conocimiento habitual.

35. La organización de una máquina calculadora se puede entender como una copia imperfecta de esa superioridad de la articulación de la sensibilidad interna respecto del mundo externo.

. Sin las observaciones que acabo de hacer, la llamada *Teoría de sistemas* experimenta una grave limitación e incluso encierra confusiones, que no permiten explicar la relación de la sensibilidad organizada por la presencia con el mundo.

36. El desequilibrio humano tiene una doble vertiente. Por una parte, es un semillero de problemas que exigen el empleo de un gran esfuerzo para dar con su solución. Por otra parte, la vida humana está animada por un impulso imparable. Las dificultades añadidas por las deficiencias humanas deben ser afrontadas, pues es preciso que el hombre gane el pan con el sudor de su frente. O, como dice el *Génesis*, el hombre ha sido creado '*ut operaretur*', para trabajar.

Esa alma, por unida a una Persona divina, es santísima. Liberar a las almas de las personas humanas creadas de su degradación es asociarlas a esa santidad. En rigor, la unión de las almas creadas a la humanidad de Cristo depende de la unión de esa humanidad con la Persona divina. Al final de este ensayo, dedicaremos algunas páginas a tratar de la humanidad de Cristo en cuanto que situada en la Trinidad.

Como el carácter santísimo de la humanidad de Cristo se debe a que está unida a su Persona divina, hay que concluir, como vengo diciendo, que fuera de esa unión dicha humanidad no existe en absoluto, o sea, que su realidad debe ser entendida como *unión* o *asunción* sin acudir a la idea de creación. No se trata meramente de una cuestión temporal; por tanto no bastaría sostener que no hay precedencia temporal de la creación de la humanidad de Cristo sobre su asunción por la Persona. La solución debe ser estrictamente *ontológica*, pues si la humanidad de Cristo fuese creada, su unión sería una santidad sobrevenida, no primordial, como ocurre en el hombre creado.

Terminaremos este apartado con una observación muy importante: el acto creador divino es eterno, aunque ninguna criatura lo sea. Por eso, la distancia ontológica entre Dios y la criatura es mayor que la que se intenta afirmar entre el ser y la nada. Enfocando así el asunto de la creación se pone de manifiesto que Dios no alberga sentimientos de orgullo, pues en ese caso no crearía, o dejaría aislada a la criatura. Muy al contrario, busca a la criatura, de un modo especial en su estado pecaminoso; por eso se dice que la Encarnación del Verbo tiene como fin la redención humana. Frente a la humildad del acto creador resalta penosamente la soberbia de los espíritus creados, pues éstos suelen despreciar a las otras criaturas mientras que Dios no desprecia a nadie.

De acuerdo con lo que se viene diciendo, la distinción entre lo creado y Dios es sumamente neta, sin que ello obste a la importancia de la pluralidad creada. Por eso se ha insistido en la idea de creación sacando a relucir algunos aspectos más de su relevancia. Todo ello justifica la tesis según la cual lo creado no agota lo distinto de Dios. Como se suele decir, lo creado no sólo se distingue de Dios por ser temporal, sino por ser '*ex nihilo*'. También por eso en la exposición de lo creado se ha buscado precisar qué se entiende con la noción de nada.

CAPÍTULO IV
LA CREACIÓN DEL SER HUMANO

1. COEXISTENCIA, LIBERTAD Y ESPERANZA

Aunque toda criatura es hecha a *semejanza* divina, en el caso del hombre debe hablarse de *imagen*. De esa manera se resalta la espiritualidad del hombre, la cual acontece tanto en el *acto de ser* humano como en la *esencia* del hombre. Al acto de ser humano lo he designado como carácter de *además*. *Además* implica *coexistencia*, imposibilidad de que el ser humano sea aislado. Asimismo, comporta el valor trascendental de la *libertad*.

La investigación que he emprendido acerca del acto de ser humano como *además* se puede encontrar en la patrística griega. Al respecto se puede recordar lo que dijo San Gregorio de Nisa en el siglo IV en su libro *Sobre la vida de Moisés*, en el que entiende la '*epéktasis*' como el carácter creciente de la tensión hacia Dios. Asimismo, en una de sus homilías sobre el *Cantar de los cantares* sostiene que la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín, porque nada puede limitarla: "la esperanza puede decirse siempre creada en tanto que alcanza una condición mejor mediante su crecimiento, porque lo que constituye un bien presente no es otra cosa

que el comienzo de un bien mayor"[1]. El progreso continuo es constitutivo de la esperanza porque, a diferencia del divino, el espíritu humano es infinito '*in fieri*'. Es evidente que para ser infinito '*in fieri*' el espíritu humano necesita crecer.

La proximidad de la noción de *además* a la de '*epéktasis*' salta a la vista. Téngase en cuenta también que la palabra '*epéktasis*' es un hallazgo patrístico y no es propia del griego clásico. Un estudio reciente sobre la esperanza cristiana se encuentra en la encíclica *Spes salvi* de Benedicto XVI.

a) La esperanza en el pensamiento clásico

Voy a exponer a grandes rasgos el sentido de la esperanza en el pensamiento clásico. Aún sin advertir su equivalencia con el carácter de *además,* siempre se ha notado que la esperanza da sentido y temple a la vida del hombre.

La primera dimensión del sentido clásico de la esperanza es el *optimismo*. No hay esperanza sin optimismo, es decir, si no se entiende que existe una situación por alcanzar que es mejor que el presente; también al revés: el único optimismo legítimo es el que mora en la esperanza, porque conformarse con las quiebras de la situación sólo es propio de hombres tímidos y desilusionados. Ser optimista sin esperar equivale a detenerse en una llanura sin relieve; en el fondo, es un modo tonto de consolarse, como pone de manifiesto un dicho inglés, según el cual, el optimista sostiene que estamos en el mejor de los mundos posibles; el pesimista es el que cree que eso es verdad.

En la aparente paradoja de este dicho se muestra un optimismo que no es fiel a sí mismo, es decir, ajeno a la esperanza. Según la filosofía de Leibniz, este mundo es el mejor de los posibles. La postura leibniziana es un claro ejemplo de optimismo pesimista. El optimista esperanzado recha-

1. *Sobre el Cantar de los cantares*, VI, (PG 44, 885-887).

za la idea de estar en el mejor de los mundos posibles, porque en ese mundo no hay nada que hacer; es decir, no es posible mejorarlo[2].

Así pues, el verdadero optimismo no es un optimismo cualquiera, sino el abierto hacia el *futuro*. Ello comporta ponerse a prueba en la aventura de buscar un nuevo estadio de la vida superior al actual. El que vive la esperanza afirma que estamos en un mundo mejorable, y por eso no se instala en el presente, sino que emprende el trayecto que conduce a una meta. El mejor de los mundos posibles está cerrado a los proyectos humanos; es un ámbito para jubilados, sin historia, sin innovación. Por eso he dicho que la esperanza es el armazón del existir humano en el tiempo: para ponerse en marcha con sentido es menester avistar alguna ventaja a nuestro alcance, pero todavía no alcanzada. Esto tiene que ver con la palabra existir: '*sistere extra*', salir. Hay que salir del inmovilismo, de la pretensión de detenerse en lo que se estima bastante, y rechazar también la interpretación del tiempo como mero transcurso.

Como ingrediente de la esperanza, el optimismo implica insatisfacción, no conformarse con lo dado. Por eso, la esperanza se corresponde con un modo de temporalidad vivida que es el *crecimiento*, claramente distinto del mero transcurso. Crecer es el modo más intenso de aprovechar el tiempo, es decir, de ponerlo al servicio de la vida. Conviene señalar que el hombre es capaz de un crecimiento irrestricto, superior al crecimiento orgánico por pertenecer al orden del espíritu; dicho crecimiento es interior a las potencias más altas: la inteligencia y la voluntad. El optimismo esperanzado se basa en este tipo de crecimiento que, por irrestricto, es posible en todas las etapas de la vida humana.

El segundo elemento de la esperanza es la convicción de que el advenimiento del futuro *no es independiente del actuar humano*. Si se vuelve la espalda a esta convicción, la esperanza sólo se puede montar interpretando aquello que se espera como un final que será real, en virtud de un dinamismo exterior a la intervención del hombre. Esa esperanza, falsificada por estar hueca de la intervención humana es característica de lo que se

2. Curiosamente, Leibniz es el primer autor que habla del progreso, es decir, de la existencia de la mónada como despliegue inacabable de sus atributos. Sin embargo, en este planteamiento se anula la novedad que implica el futuro, puesto que los atributos de la mónada están precontenidos en la sustancia.

llama utopía. El hombre utópico habla así: 'los tiempos son malos, y no hay nada que podamos cambiar; sin embargo, sin mi intervención, sin contar conmigo, los males que nos aquejan desaparecerán y se instaurará una situación óptima final'. Como es claro, de esta manera se repite el optimismo pesimista de Leibniz, pero trasponiéndolo: no estamos en el mejor mundo posible, pero lo estaremos. Esa mejoría centrada en el futuro sucederá de un modo automático, o según el acontecer fatal de fuerzas extrahumanas.

La esperanza utópica está falsificada no sólo porque la utopía no acontecerá nunca, sino porque no será posible reconocer ese futuro como propio, ya que acontecerá como consecuencia de dinamismos exteriores a la aportación del ser humano. La utopía dibuja un futuro mejor, pero como una situación exterior al hombre, por ser debida a un proceso determinista en el que la libertad está ausente[3].

En resumen, la utopía es una forma de alienación, por más que quienes sostienen versiones utópicas de la esperanza mantengan que ésa es la manera de lograr la desalienación.

Con las observaciones anteriores hemos averiguado dos características de la esperanza: la visión optimista del futuro, y la convicción de que el futuro sólo es mejor si no se debe sólo a fuerzas extrañas al hombre. Pues bien, si la esperanza se instaura en el tránsito hacia el futuro, si lo mejor está por venir pero no llegará sin contar con el esfuerzo humano, su

3. Un ejemplo de utopía es la doctrina marxista. Según Marx, la historia no ha terminado porque el capitalismo encierra contradicciones todavía no resueltas. El gran defecto del capitalismo reside en la supeditación del trabajo, que es el verdadero creador de valor, a la máquina, que es trabajo muerto. Ello lleva consigo una disminución de la plusvalía y, por consiguiente, conduce al capitalismo a una crisis terminal. Con todo, aunque la alienación del trabajo se debe a las máquinas, la sociedad se librará de la alienación, no prescindiendo de ellas -pues eso sería retroceder a una época anterior al capitalismo-, sino cuando las máquinas funciones solas: entonces no será necesario trabajar, sino que el hombre podrá dedicarse a otras actividades.

Curiosamente, en su término, la economía automatizada libera al hombre de trabajar: es la idea de hombre polivalente. Pero esta idea, además de ser ambigua, es insostenible, porque Marx define al hombre como el animal capaz de asegurar las condiciones objetivas de su existencia física a través del trabajo. Ello implica que las actividades distintas de la producción son un reflejo fantástico: una superestructura carente de valor real. Éste es el sentido marxista de la ideología. Por tanto, si las condiciones objetivas de la existencia física del hombre están aseguradas por el funcionamiento automático de las máquinas, el hombre polivalente, al no necesitar trabajar, no puede dedicarse a actividades dotadas de valor humano, a las que Marx ha descalificado con la noción de *Überbau*.

advenimiento exige una *tarea*. La tarea es el tercer factor de la esperanza, y comporta un compromiso íntimo; por consiguiente, es un deber. La esperanza impone una obligación: ante todo, el que tiene que mejorar –creciendo– es el ser humano.

Como imperativo, la esperanza propone un futuro intrínseco para el hombre. El futuro es mejor con una condición: que el ser humano se haga mejor; en otro caso, sólo hay sitio para la utopía. En la utopía se oculta un reduccionismo antropológico: el hombre que no hace nada permanecerá invariado en un mundo magnífico, como algunos de los convidados a la boda en la parábola evangélica. Esa boda es la situación óptima, pero hay convidados que quieren entrar sin traje nupcial, es decir, sin haber mejorado. Y esos, son echados fuera.

Aquí aparece otra dimensión de la esperanza: el hombre esperanzado, y no aficionado a la utopía, sabe que el futuro comporta una tarea o que no advendrá al margen de ella. Por tanto, se ha de preguntar con qué recursos cuenta para acometer la empresa. Los recursos son otra dimensión de la esperanza, y constituyen una cuestión que hay que tratar detenidamente. El primer paso para afrontar este asunto es el siguiente: por el momento no se cuenta con todos los recursos que hacen falta para llegar a un futuro mejor, pues, en otro caso, no se trataría propiamente de un futuro, es decir, carecería de toda novedad y no sería mejor. Si se poseen todos los recursos para que advenga, en rigor, su advenimiento es superfluo. No habría siquiera obligación de proponérselo porque, si ya se cuenta con todo, lo mejor es la situación presente. Al fin y al cabo, si los recursos son contantes y sonantes y se tienen todos, lo único sensato es disfrutar de ellos.

Por consiguiente, el futuro propio de la esperanza requiere una dosis de aventura, de riesgo, ya que, como se acaba de decir, si se cuenta con todos los recursos dicho futuro no existe. También hay una parábola evangélica para este caso. Es la de aquel hombre que tuvo una gran cosecha y estimó inútil seguir trabajando, es decir, volver a sembrar (la razón de futuro de la siembra es lo que se espera cosechar; por eso, la cosecha es mejor que la siembra). Ahora bien, dice la Escritura que ese hombre era un insensato. Por tanto, se impone una doble conclusión: la esperanza es irrenunciable, pues el futuro, en cuanto que depende del hombre, es mejor que

el presente; pero no es seguro, porque los recursos de que se dispone ahora no son suficientes para garantizar el éxito. Cuando se siembra no es seguro que se logrará la cosecha.

Es falsa la hipótesis de que se cuenta de antemano con todo lo necesario para llevar a cabo la tarea que se ha de realizar. Los recursos contantes y sonantes son siempre escasos en el orden de la esperanza, puesto que esperar es querer ser más porque ahora se es poco. Con estas observaciones se ha dado un primer paso para enfocar la cuestión de la relación de los recursos con la esperanza.

Conviene notar que la tarea esperanzada es imposible si se pretende afrontar en estricta soledad. El hombre aislado no puede llegar a un futuro mejor precisamente porque no tiene todos los recursos. Por tanto, la aventura de la esperanza no se puede acometer si no se cuenta con la ayuda de los demás. Esa ayuda reside, sobre todo, en la cooperación. Por consiguiente, la tarea esperanzada no se puede emprender si el futuro no es común, y ello comporta el carácter común del bien que se pretende. El trabajar en régimen de esperanza, el existir abierto a horizontes nuevos, es un carácter del ser humano que se desarrolla de modo comunitario, es decir, de acuerdo con el valor convocante de la esperanza. Este valor tiene un especial interés para la moral.

La existencia humana, en cuanto que articulada por la esperanza, es constitutivamente épica. La épica es la narrativa de una pluralidad de experiencias intensas con las cuales el hombre llega a conocerse con profundidad. Un magnífico ejemplo de épica literaria es la figura de Ulises comprometido en la tarea del regreso a Ítaca. Otro ejemplo de existencia épica más profundo nos lo ofrece la figura de Abraham.

Estos ejemplos ponen de manifiesto que la épica posee una estructura global: no bastan los recursos propios. Dicha estructura define el ser temporal del hombre, que puede narrarse como una historia porque tiene un pasado cuyo sentido se ha de actualizar y un empuje hacia un fin que convoca. Por eso, la contrafigura de la historia es la narración sin futuro, que considera la vida como un transcurrir sin dirección. Un ejemplo claro de anti-historia es la narrativa de Kafka, en la cual el hombre no es ayudado por nadie y no encuentra nada, porque está sumido en un angustioso proceso burocrático que se prolonga al infinito.

Ante todo, la narración épica contiene la tarea de un sujeto humano. Para que esa tarea sea esperanzada es menester que no obedezca al mero capricho del sujeto, sino que haya sido *encomendada,* es decir, que se comprenda como un *encargo.* Aquí reside la ayuda, el acompañamiento original. Al que pretende existir aislado, se le podría preguntar: ¿quién te ha dado vela en este entierro? Cualquier tarea es asignada, por lo pronto, por la pertenencia a la historia: es la metáfora de la entrega de la antorcha. Pero, en rigor, el autor de la encomienda es el Creador. Por eso, hay que entender el encargo como una misión otorgada. Los que entienden esto a fondo son los santos.

En el transcurso de la acción aparece un elemento coadyuvante, es decir, una ayuda acompañante, que se presta al sujeto en cuanto que camina hacia el objetivo futuro. Por otro lado, sin embargo, a la esperanza siempre se le oponen dificultades o contrariedades: un adversario que la pone a prueba. Pero esto no es todo. Otro factor de la esperanza reside en que el beneficiario de la acción no puede ser tan sólo el sujeto que la lleva a cabo. En este sentido cabe decir que el motivo de la esperanza es siempre trascendente. Ese motivo no puede faltar porque la esperanza es incompatible con el aislamiento. El futuro mejor que se pretende no puede ser para uno solo; el beneficio esperado debe alcanzar a otros.

Si alguno de los elementos épicos de la esperanza desaparece, la historia humana se falsea y tiene lugar una mutilación de la esperanza tan ridícula como la utopía. En la utopía marxista, se hace trivial la actividad del sujeto, porque el hombre polivalente es incompatible con proyectos dotados de alcance social. Pero la mutilación de la estructura esencial de la esperanza puede afectar a otros elementos. Ello da lugar a distintas modulaciones del individualismo nihilista; el egoísta recorta su esperanza y la rodea de nada.

Es posible que un sujeto humano responda a las siguientes preguntas de este modo: ¿quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayudas cuentas? Sólo con mis propios recursos. ¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el que pone su esperanza en una tarea que nadie le ha encargado, y sin más beneficiario ni coadyuvante, se engaña.

En la concepción cristiana de la vida, el que encarga la tarea es el más interesado en que salga adelante. Es el amigo por excelencia, al que siempre se puede acudir. Por eso, en la vida del cristiano la oración ocupa un lugar central. En la oración se descubre que el que ayuda está dentro de uno mismo, como lo más innovador, como lo mejor y en definitiva, como lo más inesperado por el hombre trivial.

Existen otros dos tipos humanos incapaces de vivir con esperanza: los dubitantes y los inconscientes. El dubitante es el que hecha cuentas sobre los recursos de que dispone olvidando que se pueden incrementar, y aprecia en demasía las dificultades. Es el que se deja asustar por el dolor y no sabe acudir a la ayuda o a la cooperación. Por su parte, el inconsciente es aquel que se atiene a la frase de Foch: primero se lanza uno, después se mira. Mejor aún, el inconsciente lo es para todo menos para el rencor. La tarea esperanzada es incompatible con el rencor, que es hijo del miedo. Si el miedo se introduce en el esperar, éste es sustituido por el sentimiento de urgencia o por el exceso de cálculo.

Precisamente por ser acompañada por el riesgo, la esperanza es fuente de solidaridad. El poder de convocatoria de la esperanza está en que el que espera se arriesga y el que no se arriesga no espera. La esperanza convoca dos grandes fuerzas del espíritu: la amistad y el antagonismo; una positiva y otra negativa. Pero la primera es la más poderosa. Como la esperanza es asunto de un corazón que –al igual que la proa de una nave– abre horizontes, el que espera está siempre protegido; y no porque se ponga a cubierto, sino al contrario, porque se expone y no se conforma, ni se refugia en un búnker. Por eso arrastra a los demás.

Correr riesgos equivale a jugar. Si la sociología se desarrollada apelando a la teoría de juegos, la sociedad se ha de definir como un juego de suma positiva. Ello es posible por la esperanza tal como ha quedado descrita.

Por eso, la actividad esperanzada es un juego que no agobia: un juego alegre al que cabe apostar porque todos ganan. El último elemento de la esperanza es la alegría. Incluso de ella deriva la alegría del universo. Como dice San Pablo, las criaturas están a la espera de la manifestación de la gloria de los hijos de Dios; mientras tanto, están sujetas a vanidad (cfr. *Romanos* VIII, 19-20); o dicho de otro modo, se aburren.

b) El amor de esperar

¿Qué añade el cristianismo a la esperanza del hombre, es decir, qué es la esperanza en el orden del amor personal? Esta pregunta también se puede expresar así: ¿cuál es la tarea de mi vida? La tarea es una dilatación de la libertad. Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad. El amor no es posible sin la libertad personal.

Esperar no significa para el cristiano aguardar. La esperanza no versa tan sólo sobre lo que sobrevendrá. Si el tener es continuado en la forma de la donación, hay una noción superior a la de fin a la que llamaré *destinar*. La cuestión del destinar comporta que la actividad del hombre rebrota en dación desde la persona. El destinar no se confunde con el destino. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de su vida desde su ser personal, el hombre se encuentra con que no le basta un término último de su capacidad de desear, sino que ha de buscar el término de su capacidad de ofrecimiento.

Trataré de expresar esta difícil cuestión de un modo más plástico. No se trata primariamente de alcanzar nuevos horizontes, sino de dar. ¿Quién lo va a aceptar? El ámbito de resonancia de la capacidad de dar ha de ser también personal; de otro modo es absurda. ¿Quién responde a la iniciativa esperanzada? El problema clave es la correspondencia. Esto lo dice Tomás de Aquino de una manera taxativa: hablando en absoluto, sin correspondencia el amor no existe. En este punto no cabe la unilateralidad del deseo. Sin correspondencia, la superioridad del amor donante de la persona no tendría sentido. La esperanza aspira a la reciprocidad amorosa y se dirige a fomentarla por encima de las veleidades humanas. La esperanza deriva del amor de Dios e intenta corresponder.

El amor de esperanza busca aceptación y respuesta, es decir, al semejante. Aquí semejanza no significa copia o reiteración, sino alteridad de iniciativas en réplica que las acerca y coloca en un mismo plano. Por eso, una de las categorías centrales de la sociología cristiana es la noción de *prójimo*. Esta noción significa que si uno es capaz de amar, el otro no ha

de ser inferior por estar privado de esa capacidad. La igualdad entre los hombres no es únicamente específica, sino que se concentra en su dignidad personal, y es una exigencia de la vida cristiana respetar y fomentar la dignidad de los demás. Si los otros no son iguales a mí, ¿qué quiere decir donar?, ¿a quién se da? El prójimo no es el destinatario de la donación tan sólo como su receptor. La donación mira, ante todo, a la dignidad del otro. Esta intención regula el contenido del don.

La esperanza es un requerimiento doblemente dirigido, más allá de la adaptación o del equilibrio. La esperanza no es homeostática, puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la promueve. De ella surge un imperativo que, modificando una frase kantiana, puede expresarse así: no te conformes con los medios. Este inconformismo lleva consigo insatisfacción; es la negativa a detenerse, a decir basta.

La insatisfacción equivale al no cansarse de dar. No es un talante negativo, aunque lleva consigo un dejar. Este dejar se describe en muchos casos (en otros, implica una renuncia) como compartir y ayudar a crecer. Lo que se suele llamar comunicación interpersonal exige la correlativa flexibilidad entre lo mío y lo tuyo, que es propia de la virtud de la amistad. Por eso, la esperanza no reclama la autoría del otorgamiento ni exige su reconocimiento: renuncia a que sobre ella recaiga la atención ajena, precisamente porque no renuncia a dar y porque la insatisfacción equivale a no cansarse de dar.

Una capacidad de amar sometida a una situación de soledad es una tragedia. Si los demás no son dignificables, la esperanza amorosa carece de sentido; es, por así decirlo, un fardo que no se puede descargar al quedarse solo, una capacidad anulada en su término. Pero el cristiano no puede quedarse solo, como "uno" que carece de prójimo. ¿Quién es mi prójimo? En la pregunta que da paso a la parábola del samaritano está implícita una orientación entera de la existencia. El prójimo es materia de búsqueda. Hay que encontrarlo. Por eso, esa pregunta repercute en quien la formula. Buscar al prójimo quiere decir tanto como estar dispuesto a proceder como prójimo. En rigor, el prójimo de la parábola evangélica es el samaritano. Buscar al prójimo equivale a sustituir las propias preocupaciones, cambiar la rutina de la vida por la irrupción en ella de la persona.

2. ALGUNAS DIMENSIONES DE LA ESENCIA HUMANA

De este tema se ha tratado en la *Antropología trascendental* vol. II. Aquí se expondrán algunos de sus aspectos. Empezaré abundando en un asunto del que conviene tratar con mayor extensión: la dimensión sentimental de la vida humana.

a) La afectividad

Conviene distinguir la afectividad de otros temas con los que a veces se confunde. En primer lugar hay que distinguirla de lo que tradicionalmente se llaman *las pasiones del alma*. El tema de las pasiones aparece ya claramente en Grecia. En la Edad Media se ocupó de ellas Tomás de Aquino contando con el precedente de Agustín de Hipona. En la filosofía moderna Descartes y Espinoza intentaron sistematizar las pasiones, siempre vinculadas a los apetitos sensibles.

La denominación *pasiones del alma* no parece acertada para describir el amplio tema de la afectividad, porque la afectividad no es propiamente pasiva. En segundo lugar, *sentimiento* es una denominación acertada para llamar a las pasiones sensibles. En cambio, *la afectividad* debe incluirse en el plano del espíritu. Los sentimientos acompañan al conocimiento sensible que, como todo conocimiento, es intencional. Los sentimientos tienen una serie de rasgos que pueden describirse como consecuencias o redundancias de los actos de sentir en sus respectivas facultades. Aunque no se confundan con los objetos sensibles, son algo así como una información concomitante que tiene que ver con el estado de la facultad; por eso se habla de sentimientos positivos y negativos según informen de la salud o enfermedad de ella. Y a diferencia de los actos intelectuales, los sentimientos se cansan si se prolongan, mientras que la inteligencia cuanto más conoce más crece. Los sentimientos negativos se traducen normalmente en dolor. Son una información en la cual hace constar que la

potencia sensible no está en buenas condiciones para ejercer sus operaciones.

A mi modo de ver, la afectividad se parece, siguiendo la terminología clásica, a los hábitos. En sentido propio, los hábitos son perfeccionamientos intrínsecos de la inteligencia o de la voluntad. Los hábitos de la voluntad se han estudiado más que los intelectuales. De éstos últimos en la filosofía tradicional se habla de una manera más bien tímida; en la filosofía moderna la noción de hábito cae en el olvido.

Según Aristóteles, el hábito (*hexis*) tiene pluralidad de sentidos. Se admite una '*hexis*' corpórea, distinta de los hábitos adquiridos de las facultades superiores, cuyo antecedente son las operaciones inmanentes de la inteligencia y voluntad. La '*hexis*' corpórea, según el Estagirita, es una categoría del cuerpo humano: hábito como categoría. En cambio, los hábitos en sentido propio son cualidades adquiridas al ejercer las operaciones de la voluntad y de la inteligencia. Los hábitos intelectuales están subordinados, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino, al conocimiento objetivo, que se considera más claro. En cambio, el habitual, siguiendo a Agustín de Hipona, lo entienden como una memoria, un '*thesaurus*' conservado en la facultad, al que la inteligencia puede recurrir para volver a ejercer sus operaciones. Esta versión de los hábitos está vigente tanto en los pensadores cristianos como en los islámicos hasta Duns Escoto, el cual reduce bastante su importancia.

En la filosofía moderna se habla menos de los hábitos: prescinde de los intelectuales, y de los morales tratan los ilustrados ingleses hasta Adam Smith, que todavía habla de virtudes y vicios, pero dándoles una importancia sobre todo funcional. En rigor, su gran obra, *La riqueza de las naciones*, depende de una interpretación de los hábitos morales muy pesimista. Esta versión que considera que los hábitos morales son escasos y, por otra parte, frecuentemente sustituidos por vicios, arranca de Hume.

Conviene aludir aquí a los hábitos porque los sentimientos son su análogo inferior, unos cuasi-hábitos, que informan de la situación de la facultad. Los hábitos en sentido propio no se limitan a eso, sino que perfeccionan intrínsecamente la facultad, y la hacen capaz de ejercer nuevas operaciones aumentando la capacidad intelectual o volitiva: son estrictamente perfectivos.

El carácter perfectivo de los hábitos es reconocido por la tradición, pero no su superioridad sobre el conocimiento objetivo. Con todo, a mi modo de ver, el conocimiento habitual es superior al conocimiento objetivo. Además, cabe distinguir dos tipos de hábitos: los hábitos *adquiridos*, que son los más estudiados en la tradición, y los *innatos*, que es un tema medieval extraordinariamente importante. Un antecedente de la noción de hábito innato está en Aristóteles, cuando en el libro *Gamma*, el IV de la *Metafísica*, trata del principio de no contradicción, que no es propiamente un acto de la inteligencia, sino que más bien radica en el intelecto agente.

Los *afectos* son un tema difícil de estudiar, por lo que, para aclarar el asunto, es pertinente recurrir a ejemplos. Conviene insistir hoy en este tema, porque en la filosofía y en la psicología actuales los afectos, aunque confundidos con los sentimientos, adquieren gran importancia. Así como los hábitos son un asunto prácticamente desaparecido, la afectividad está de moda, aunque frecuentemente no se distingue de los sentimientos. Esa confusión es uno de los defectos que tiene la teoría del conocimiento de algunos autores modernos. En parecida confusión se incurre a veces en la predicación religiosa.

Los ejemplos de afectos que propongo están tomados de los grandes estudiosos del tema, que en la filosofía moderna son Kierkegaard y Scheler. También se encuentra un estudio sobre ellos en Buber, que se continúa en el reciente *personalismo*. Max Scheler sostiene que los sentimientos son intencionales respecto de los valores. Él emplea la palabra *emoción*, que puede ser tanto un afecto como un sentimiento. Por otra parte, la ética de Scheler fue desechada por el propio autor cuando propuso un planteamiento panteísta.

Caben ejemplos de afectividad positivos y negativos. En primer lugar, es un afecto el *tedio*, el *aburrimiento*, que es una forma de extremada de *desinterés*. La situación afectiva de tedio tiene mucho de situacional, o como diría Heidegger, de encontrarse a sí mismo. Esto se aprecia cuando a una persona se le pregunta "¿como está Vd.?", que en el fondo significa "¿como se encuentra Vd.?", "¿se encuentra Vd. bien, o se encuentra Vd. mal?". Por eso los afectos tienen un carácter informativo, aunque no sean teóricos, de cómo se encuentra de modo global el sujeto.

El tedio es una situación afectiva promovida por cosas sin valor; pero también puede ser una situación general del alma: uno se encuentra aburrido; no tiene ganas de nada. De esta manera desaparece la situación de interés, también muy estudiada por los filósofos del siglo XIX. Es muy propio del ser humano interesarse por lo que le atrae. Pero esa relación puede desaparecer por los dos lados. Si desaparece la dimensión subjetiva del interés, se anula lo interesante; también pude resultar que lo interesante no responda al interés, como ocurre cuando se hace amenazador. Interesarse es uno de los grandes afectos humanos, que no debe confundirse con un sentimiento.

Me parece que la diferencia entre situación afectiva y sentimiento estriba en que la primera informa de la situación global del ser humano, mientras que el segundo informa exclusivamente del estado de una facultad sensible.

Cierta experiencia de aburrimiento aparece cuando no se sabe qué hacer, por no encontrar nada interesante. Esa experiencia puede aparecer la tarde de los domingos, cuando a uno le acontece que no le interesa nada, y piensa "¿qué hago?", "¿me echo a dormir?".

Según Kierkegaard, se puede intentar resolver el aburrimiento a través de la diversión. Como estar aburrido es encontrarse mal –pues produce dolor, es penoso–, se suele intentar resolver el problema divirtiéndose. Pero la diversión no mata el aburrimiento, pues el que se divierte sigue manteniendo el aburrimiento dentro de su diversión. La generalización del tedio es propia del actualmente llamado *pasotismo*.

Se puede recordar aquí un anuncio televisivo de una marca de ginebra, en que dos o tres matrimonios reunidos, posiblemente en una tarde de domingo, han acabado todo tema de conversación. Ante el peligro inminente de hastío, uno de los personajes recurre como remedio a una botella de ginebra, que según él es el remedio adecuado para llegar a animarse. Pero, como ya observó San Agustín, este tipo de remedio conduce a lo que él llama estragamiento. El hombre estragado es un hombre aburrido al que, además, le duele la cabeza, lo que ocurre usualmente tras la borrachera. Kierkegaard dice en este mismo sentido que cuando se intenta salir del aburrimiento de este modo sucede –como dice el asesor Guillermo, uno de sus personajes más curiosos–, que hagas esto o hagas lo otro, o no hagas

nada, en cualquier caso: mal. Según el pensador danés, el que pretende salir a toda costa del aburrimiento llega a realizar extravagancias; hacer lo contrario de lo que hacen los demás: llegar tarde al teatro, llamar la atención… Esto es una forma de *angustia*, uno de los afectos negativos mejor estudiados y descritos por él, que tiene que ver con la *histeria*. En el siglo XX se entendía por histeria el intento de llamar la atención de los demás fingiéndose mal. Cuando a una señora no se le hace caso se desmaya, y los demás tienen que atenderla, darle sales; esa señora ha empleado un procedimiento curioso para llamar la atención de los demás, y salir del aburrimiento. En la actualidad se habla también de histeria en otros casos, por ejemplo, cuando alguien abusa de la comida.

Kierkegaard considera que es muy difícil salir del aburrimiento. Realmente para él la única solución es de índole ética y, en definitiva, religiosa. Según él, el estadio religioso de la vida se caracteriza porque el hombre se da cuenta de que hay una iniciativa superior, divina, que le domina, por lo que ha de estar pendiente de ella. Esto es interesarse por encima de la diversión, puesto que apunta a la trascendencia.

Se podría añadir como remedio del pasotismo la amistad, pues con ella se valora positivamente el diálogo, el intercambio de razones, atender a lo que los otros dicen. La importancia del diálogo fue ya considerada por Aristóteles en los *Tópicos*, en que el diálogo comporta interesarse por lo que dice el otro y también por consultar la propia información. El pasota se caracteriza por su incapacidad de comunicarse. La crisis del lenguaje es llamativa en algunos sectores de la juventud actual. En la experiencia docente se advierte que el discípulo desconecta, deja de atender a las explicaciones del profesor. Este aburrimiento, por así decirlo localizado, imposibilita, el aprendizaje del alumno.

Aprender es una de las cosas más difíciles que hay. Nosotros damos por sentado muchas veces que la gente tiene ganas de aprender o que somos capaces de enseñarles. Hay gente que no quiere aprender y también docentes inhábiles. El aprendizaje debe continuar durante toda la vida para no estancarse, y en una época de cambio tan rápido como es la nuestra, es patente la necesidad de estar al día. El obrero se aburre también porque no encuentra estímulos en su trabajo. Así se cae en la rutina.

El aburrimiento como situación global es patológico, y no tiene otro remedio, como dice Kierkegaard, que reconocer una iniciativa superior a la del hombre, a la que tiene que recurrir porque es lo supremamente interesante. Pero incluso Dios puede aburrir. En ese caso se cae en la acedia o tristeza espiritual, como experimentaron algunos pensadores de la Baja Edad Media. La tristeza espiritual es un afecto negativo intenso; es el tedio llevado al plano religioso.

Lo contrario del aburrimiento es precisamente lo interesante. Pero si éste se yergue como adversario, aparece el terror. De este fenómeno se ha ocupado de manera neta Wittgenstein. Para él el terror no es la paralización por desinterés, sino el hecho de que lo interesante se yerga como amenaza global. Como dice Aristóteles, tener miedo no es enteramente paralizante, sino que ante él se puede huir, resistir, atacar, según la fuerza de que se disponga. Pero el terror se produce cuando no hay salida ninguna: ni se puede huir, ni resistir, ni atacar, ya que todo lo que nos rodea se ha transformado en adversario.

Según la descripción que propone Wittgenstein, el terror no permite ninguna articulación; por tanto, elimina la razón, porque paraliza lo que Platón llamaba '*dianoia*'. Con el terror no se puede discurrir, se suspende la lógica, incluso no es posible la queja. La única solución ante él es desmayarse, quitarse de en medio como hacen los avestruces cuando se sienten acorraladas.

Tratemos ahora de los afectos positivos. Empecemos por el *interés*, que puede adoptar las formas de *admiración.* No admirarse ante esto o lo otro, sino globalmente, es el afecto que está en el origen de la filosofía, es decir, que conduce a la tematización teórica. En Platón la admiración no desaparece en toda su vida. Se puede describir como el encontrarse ante algo desacostumbrado, como lo que carece de tiempo, lo estrictamente estable, lo que es enteramente firme. A esto se le empezó a llamar *forma*. Es el tema del fundamento en la filosofía griega, la '*physis*'. Según Parménides, el ente es lo permanente, lo extratemporal. Esto equivale a encontrar la capacidad humana de pensar. Según la proposición de Parménides, lo mismo es pensar y ser. Se trata de un modo de entender lo admirable. No admirarse de nada o de lo que no merece admiración denota poca inteligencia. Descubrir lo eterno lleva consigo el encuentro del intelec-

to. Según esto, la admiración tiene una doble vertiente: el descubrimiento de la verdad, y la capacidad de corresponderse con lo eterno: '*nous*'.

Otra situación anímica que tiene que ver con la admiración es el *asombro.* Estos afectos son difíciles de exponer porque son propios de cada persona y en esto no se la puede sustituir. Por eso también son difíciles de enseñar. Quizá la mejor manera de despertarlos sea enseñar geometría euclídea. La desaparición de esta disciplina en los planes de estudio es un error que dificulta que las mentes jóvenes descubran la existencia de la verdad. Admirarse de los teoremas sencillos de la geometría euclídea lleva a reconocer que hay algo verdadero fuera de uno, lo cual ofrece una buena ayuda para salir del subjetivismo. Como dice el lema de la Academia platónica: "No entre aquí quien no sepa geometría". En la *Política* de Aristóteles hay una sentencia parecida. Las dudas en torno a la verdad se corresponden con el escepticismo, muy extendido en la actualidad.

Otro de los afectos positivos, que en cierto modo corona la admiración, es el *enamoramiento*. Enamorarse no es exactamente lo mismo que amar. Enamorarse acompaña al amor y se concentra en él. Pero el amor no es un afecto, sino un acto personal. Por ser un afecto de alto nivel es despertado por una persona y, sobre todo, por Dios. Actualmente, se habla poco de enamorarse, sobre todo, porque la sexualidad se reduce a su aspecto fisiológico, a un tipo de placer que no está en el orden espiritual, sino en el sensible. Por analogía se puede hablar de enamoramiento cuando se trata del interés por una verdad o un bien. Si no se encuentra la verdad, es difícil enamorarse.

Admirarse y enamorarse se pueden entender como encuentros, pues la verdad, además de ser una adecuación de la mente con la realidad, se encuentra a través de la admiración. Por eso puede decirse que enamorarse es encontrarse con el "verdadear" de lo amado. Asimismo enamorarse tiene una connotación de exclusividad. Así se explica la monogamia o el celibato cuando acontece enamorarse de Cristo.

Otro afecto importante, también desde el punto de vista pedagógico, puede llamarse *seguridad*. Con ella se siente uno capaz más allá de la capacidad de las facultades sensibles. En sentido positivo, la seguridad no debe confundirse con la soberbia. Por ejemplo, estar seguro de sí mismo es encontrarse capaz de proyectos que requieren esfuerzo. En el niño la segu-

ridad está referida a sus padres. Cuando el ser humano madura adquiere la seguridad para acometer empresas. Una cosa es la humildad, otra cosa es ser 'humildico'; quedarse en la humildad como si la humildad fuese una virtud negativa. La humildad no es sentirse incapaz, sino andar en la verdad, como decía Santa Teresa. Es patente que sin una buena educación el hombre se encuentra inseguro ante lo pequeño. Una de las actividades que educan la seguridad es el juego. Más que la madre, el que enseña a jugar es el padre. El hombre con objetividad sana toma la vida como un juego. Como dice de Dios el libro de la sabiduría, "ludens in orbe terrarum", Dios también juega. El que no sabe jugar no se arriesga. No sabe emprender proyectos, porque duda. El que sabe jugar va en camino de prescindir de su subjetividad en la medida en que le atrae el juego.

Una característica del juego son las reglas. No hay juegos caprichosos. Y por eso el amor a la norma comporta el sentido lúdico de la vida. El que juega se siente sobrado de energías y, por tanto, seguro en el sentido positivo de la palabra, sin vanidad. En el fondo, el vanidoso es inseguro y no sabe jugar, porque cuando pierde se lleva un disgusto. El juego fundamentalmente es cooperación, no contraposición. Hay un libro interesante sobre la teoría evolutiva de la cooperación. El contrincante muchas veces es necesario para jugar. Conviene, sin duda, que sea de buena categoría, pues en otro caso el juego se hace aburrido. Por tanto, el contrincante es un colaborador. Si esto se llevara a la práctica económica, se vería que a veces la teoría de la competencia se vive de una manera inadecuada, como un antijuego.

En pocas palabras se puede ofrecer una pequeña teoría del juego. Lo primero es que se juega, es decir, que el juego no se acaba. Por tanto, arruinar al contrincante no tiene sentido porque con ello el juego se termina. Lo segundo es que el juego tiene reglas. Wittgenstein alude a este tema y toma como ejemplo el ajedrez. Las piezas de ajedrez son reglas, una posibilidad de jugar; una torre es una regla del juego; un alfil, otra. El defecto del ajedrez es que acaba con el jaque mate.

Aunque parezca un poco rebuscado, cabe sostener que el juego tiene que ver directamente con la ética. Aunque la ética no consiste sólo en normas, tener miedo a las normas o no quererlas cumplir lleva a descalificarlas, como advierte Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis Splendor*.

Tomás de Aquino dice que sin virtudes no hay ética, siendo la virtud los hábitos que hacen alegre el cumplimiento de las normas. A través de ese cumplimiento se alcanza el bien, como he indicado en mi trabajo *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*. El juego no es una diversión en el sentido de Kierkegaard, es decir, un modo de evitar de una manera artificiosa el tedio. El que afronta la vida como un juego, encuentra la alegría del espíritu, que es uno de los grandes afectos positivos vinculado a la esperanza. El que juega espera. Por eso se atiene a la primera regla del juego: que no termine. Es una falta de sentido humano excluir del juego social, marginar: desechar a un jugador por motivos étnicos o de edad. Una forma de automarginarse es inhibirse. Hay que entrar a jugar. Inhibir por motivos culturales es un error que se supera con el ecumenismo.

Todavía es más difícil estudiar los afectos de la Virgen María, puesto que los poseía en exclusividad. La situación afectiva de la Virgen ante su Hijo es irrepetible y, por eso especialmente incomprensible. Lo cierto es que ninguno de los afectos de la Virgen era negativo.

Los afectos se van modulando a través de la vida. Cabe preguntar si eso ocurre también con los afectos negativos. Un ejemplo significativo es el que se narra en *La muerte de un viajante*, de Arthur Miller: se trata de un hombre que intenta vender y no tiene éxito. Llega así a la conclusión de que es un mediocre, y acaba suicidándose. Ese hombre no ha tomado su profesión como un juego, es decir, no sabe buscar lo mejor para el cliente, que, para él, de seguro no pasaba de ser un posible comprador, que sólo pertenece al mercado al que únicamente se le considera como posible comprador. En la actualidad, esta actitud sería ruinosa para cualquier empresa, pues de esa manera se desaprovecha gran parte de la información que procede de él y que sólo se lograría si considera al cliente como perteneciente a la misma empresa, a la que proporciona una gran cantidad de información, especialmente acerca de los defectos de los productos que compra; sin esa información, el Departamento de Ingeniería funciona con menos eficacia.

Conviene, a diferencia de lo que hacía el vendedor de Miller, considerar que la vida es un juego de carácter positivo. Los oficios que se desempeñan se hacen mucho mejor si se toman como un reto lúdico. Así las

virtudes morales se adquieren mejor, y al mismo tiempo facilitan el cumplimiento de las reglas del juego. Conocer esas reglas, en parte propias de la sociedad actual (sociedad de servicios, postindustrial, telemática, de la información) es conveniente para jugar adecuadamente en ella. De otra manera se jugaría al azar, al buen *tuntún*, lo que no es propiamente jugar.

La afectividad considerada como sentimiento está sustituyendo en nuestra época a la inteligencia y a la voluntad, pero es claro que por ser una dimensión del espíritu, sin inteligencia y voluntad los afectos son imposibles. Una última observación a realizar es que es que la afectividad debe ser matizada, pues no se puede conceder la misma importancia a los distintos ámbitos de la realidad en los que el hombre tiene que jugar. Una desconsiderada hipertrofia de la afectividad puede reducir el ejercicio de la libertad, la cual, efectivamente, se ejerce mejor cuando crece la importancia ontológica de lo la realidad de que se trate. Por eso también se puede decir que los estados afectivos globales son, bastantes veces, poco fiables, por depender de la situación en la que alguien se encuentra y ser frecuentemente paralizantes.

La afectividad debe ser educada, ante todo, por la familia. Si los padres no son insensatos, procurarán matizar la afectividad de sus hijos evitando que por la abundancia de bienes materiales la de los hijos llegue al estragamiento. La primera enseñanza religiosa se da en la familia. De esa manera es más difícil caer en el fanatismo, el cual es una forma sumamente desviada de los afectos religiosos. Asimismo, si la educación religiosa se descuida en familia, se abre la puerta a la irreligiosidad e incluso al ateismo. La consecuencia sentimental de esta actitud es la tristeza espiritual. Cuando el ateo se burla del creyente revela que se encuentra en una situación afectiva depauperada, puesto que considera que el otro ha caído en una ilusión, pues él considera que la alegría de la fe no es posible.

Por eso cuando la gente se burla del afecto que despierta, por ejemplo, la Virgen del Rocío, muestra que carece de afecto filial. El Rocío es una cosa sumamente seria cuando se nota su belleza. La belleza es un trascendental reunitivo. Por eso se puede describir la belleza como la capacidad de convocatoria. Un almonteño dijo una vez que la Virgen del Rocío es el sol. Y es verdad. La Virgen del Rocío, la Blanca Paloma, congrega, con sus resplandores, a los fieles.

Ahora cabe preguntar si en Dios se da la afectividad en Dios. Seguramente se ha de hablar por analogía. Un afecto que se puede atribuir a Dios es la *misericordia*. El amor de Dios es radicalmente misericordioso y, al menos, según nuestro modo de entender, la misericordia se puede asimilar a un afecto. El amor misericordioso se puede apreciar en la Encarnación de Cristo y también en la Creación. Así pues, cabe hablar de afectividad divina, ante todo, en su relación con la criatura. En lo que respecta a la afectividad intratrinitaria, la cuestión es sumamente difícil.

Frente a las exageraciones de los sentimentalismos ha de sostenerse que las grandes instancias dinámicas de la naturaleza humana, capaces de alcanzar objetivos, son los actos de la inteligencia y de la voluntad[4]. Pero esto no debe conducir a una visión peyorativa de la vida afectiva como en la que acaba la llamada moral sentimental escocesa, aparecida en el siglo XVIII y continuada en la primera mitad del siglo XIX. Según esos filósofos (Hume, Smith, etc.) los sentimientos no se pueden sustituir, pero por otro lado los sentimientos tienden a la baja, es decir, dejan al hombre con una dinámica debilitada.

El sentimiento con mayor relevancia moral en que se fijan estos autores es la filantropía: es ese el sentimiento que induce a considerar a los demás con benevolencia, a ser amables, etc. Por eso parece que la filantropía conduce rectamente al ser humano. Sin embargo, estos autores escoceses terminaron en una visión pesimista de este sentimiento: cayeron en la cuenta de que no es posible fiarse de ella, porque en las relaciones humanas no se mantiene, sino que es sustituida por sentimientos negativos que conducen hacia abajo, es decir, ante todo, por la propia vanidad o vanagloria, a la que sigue la envidia. Según esto, el intento de basar las relaciones humanas en la filantropía se frustra. En el ejemplo de Caín que mató a Abel, su envidia terminó en el asesinato, se nota que el cariño entre hermanos –forma muy alta de filantropía– fue sustituida por un sentimiento completamente opuesto.

4. "La relación actual entre la fe y la razón exige un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal". JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 48.

En suma, la pretensión de guiar la vida de un modo honesto y elevado, basándose en los sentimientos positivos, no es capaz de aguantar la pluralidad humana. La consecuencia de ello es que no cabe basar la cohesión social en los sentimientos. Adam Smith, en su *Tratado de los Sentimientos Morales*, dictaminó que la filantropía sólo se puede vivir de un modo escaso. Por ejemplo, aquél a quien se le ha muerto su padre debe esperar que el amigo filantrópico le manifieste su condolencia, pero no puede pretender que el amigo experimente el propio dolor con la misma intensidad. En definitiva, la manifestación social de los sentimientos debe ser tenue. Esto se corresponde, seguramente, con un cambio del carácter británico, que si en los ss. XVI y XVII los ingleses eran apasionados, a partir del siglo XIX la moral victoriana implica la escasez en la manifestación de los sentimientos.

De aquí surge también la idea de Adam Smith de que para organizar la vida social los sentimientos deben ser sustituidos por las leyes del mercado. La famosa "mano invisible", que postula este autor, no es sentimiento alguno. Ello permite que la filantropía sea sustituida por la búsqueda del propio interés.

En nuestros días se vuelve a apelar a los sentimientos considerándolos como lo más vital o íntimo al hombre. El hombre se debe guiar por los sentimientos supuesta la crisis de la inteligencia y de la voluntad. Ahora bien, guiarse por los sentimientos conlleva dejarse llevar por aquella dimensión de la esencia humana que no somos capaces de controlar. Pero después de la frialdad de la moral sentimental victoriana, la moral sentimental contemporánea desemboca en el hedonismo: atenerse a lo que agrada y eludir lo que molesta. Este tipo de moral lleva consigo una disminución de objetivos, porque los bienes meramente placenteros no son los más altos. Si la filantropía terminó en la frialdad sentimental y en el cálculo de intereses, la moral del placer es la fórmula de conducta de menor intensidad. Pero los dos inhabilitan al ser humano para su forma de vida más alta que es la donación de sí.

De esta manera cuaja lo que suele llamarse sociedad de consumo, que se atiene a los sentimientos sensibles, especialmente a los referidos al comer o a los placeres sexuales. A estos sentimientos la filosofía antigua y medieval los llama pasiones, acontecimientos de la vida humana que son

superficiales, hasta el punto de que guiarse por ellos únicamente elimina el *ethos*. '*Moral*' y '*ethos*' significan prácticamente lo mismo en latín y en griego. En muchos anuncios de la televisión se muestra este tipo de preferencias: se anuncia un buen vehículo, una buena cerveza, etc. Atenerse a ello conlleva la pérdida de profundidad.

No podemos compartir el ideal consumista, es decir, ganar dinero rápido, para retirarse pronto del trabajo y dedicarse a la '*dolce vita*', como dirían los italianos. Pero esta disconformidad es real sólo si se restablece la fuerza del espíritu. El hombre tiene que aprender a pensar y a ejercer su voluntad. De esta manera aparecen sentimientos insospechados para el consumista, los cuales derivan del amor a la verdad y al bien.

La insuficiencia del hedonismo conduce a su propia exageración. De esta manera aparece la dinámica descrita por San Agustín. En efecto, la exageración hedónica, con la que se confiesa que al hombre no le bastan los placeres sensuales y, a la vez, que no está a su alcance el ejercicio de la voluntad y de la inteligencia, tiene como contrapartida lo que Agustín de Hipona denominó estragamiento. Tras el abuso de las bebidas alcohólicas, por ejemplo, aparece lo que se llama resaca. Asimismo, el abuso de los placeres sexuales da lugar al despecho y cosificación. Pero tratar a una persona como objeto de placer equivale a considerarla tan sólo como una cosa. La sensación del estragamiento afecta al espíritu y al cuerpo y se hace más intensa cuando se está involucrado en la droga. En el caso del drogadicto el estragamiento significa que el sistema nervioso se estropea por completo.

En cambio, los afectos tienen un matiz espiritual en cuanto que son despertados por la verdad y el bien. El amor a la verdad lleva consigo un sentimiento que el hedonista no conoce. La admiración une la verdad y la belleza. Cuando la verdad resplandece captamos la belleza. Admiramos, y la admiración nos anima a seguir profundizando en la verdad[5].

5. "Movido por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hom-

La admiración sustituye con ventaja a los sentimientos corporales. La verdadera dignidad del ser humano es su carácter de persona. A la persona se la ama con un amor que lleva consigo el *gozo*. El gozo es un afecto espiritual que desconoce el que apuesta sólo por el placer. El amor se goza en la verdad radical del otro. Este afecto positivo va acompañado de otro muy relevante, el respeto, el cual evita la degradación de la filantropía en la vanidad y envidia de que hablan los moralistas escoceses. La admiración conduce en último término a la adoración, que se dirige al Bien Supremo.

b) La sindéresis

Ordinariamente la sindéresis se asimila a la conciencia moral, la cual también hoy goza de estima, aunque algunos la entienden como un simple proceso de adaptación social. El origen de la noción es muy antiguo, e incluso popular; por eso ha quedado plasmada en muchas metáforas y comparaciones poéticas. En la moral cristiana, la conciencia moral adquiere especial relevancia al ser presidida por la caridad fraterna y la acción del Espíritu Santo.

Cuando se acentúa el carácter espiritual de la conciencia moral se usa el término '*syndéresis*'. Ya Demócrito utilizó la palabra '*syneidesis*' como equivalente al saber referido a contenidos morales. También Aristóteles usa el término. Asimismo san Pablo emplea muchas veces ese vocablo como traducción de la moral bíblica a categorías helenistas.

En la escolástica medieval, sobre todo en Tomás de Aquino, la sindéresis es considerada como un *hábito innato* que activa o refuerza el conocer de la inteligencia conformando en ella *hábitos*, ante todo en la razón práctica, y consolidando las *virtudes* de la voluntad. Abundando en esta consideración, estimo que la sindéresis es la cima de la esencia humana, por serlo de las facultades superiores. En ella se asienta la conexión de

bre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal". JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 4.

la persona con la esencia del hombre. Es como la puerta abierta de la persona sobre la inteligencia y la voluntad en orden a su irrestricto desarrollo.

En la *Antropología trascendental* II se ha indicado que la sindéresis tiene dos dimensiones, distintas jerárquicamente entre sí. A la inferior, que activa y perfecciona a la inteligencia, se la llamó *ver-yo*. La superior, la que conoce, activa, perfecciona a la voluntad se la denominó *querer-yo*. En esta dimensión humana aparece lo que en la filosofía moderna se entiende por *yo* o subjetividad[6]. La interpretación subjetivista se corrige si se acepta que el *yo* no es el *acto de ser* personal, la persona humana, sino la puerta abierta de ésta hacia su esencia.

Como preside cognoscitivamente la naturaleza humana, se puede decir que la sindéresis es la fuente del conocimiento de la *ley natural*. En este sentido se puede entender como vigilancia atenta a la realidad y como capacidad de juzgar. Asimismo, se ha de decir que es el equivalente al hábito de los primeros principios teóricos en el orden moral. Al apuntar a Dios como último fin, la sindéresis es acompañada por la alegría, afecto positivo que alcanza en ella gran intensidad.

En las virtudes morales se advierte su procedencia por la sindéresis que las preside. Es especialmente claro en la *prudencia*. Por eso la prudencia (de '*pro videre*') se describe como vigilancia sobre los medios. A su vez, en la *justicia* destaca lo que la sindéresis tiene de rectitud. En la fortaleza y en la templanza se nota el equilibrio que la sindéresis introduce en la vida humana.

En tanto que sostiene a los actos voluntarios, la sindéresis no permite que esos actos descansen en el bien poseído. Sólo cuando la iluminación de la voluntad es completa, se puede decir que su acto es perfecto o terminal. Esto es lo que debe decirse de lo que en la tradición se llama *fruición*. Si se tiene en cuenta que la sindéresis, a su vez, es inseparable de la *co-existencia* personal, ha de concluirse que el contenido de la '*fruitio*' no es sólo el bien poseído por cada uno, porque la coexistencia lleva consigo el '*ordo amoris*'. En tanto que la *amistad* se corresponde con la fruición es

6. En el pensamiento moderno se le da a la conciencia una impronta subjetiva acusada. Por ejemplo, en Rousseau, Kant y Fichte, la conciencia se considera una instancia segura. En cambio, Schopenhauer la consideró como una dimensión humana dudosa, que ha de ser orientada por una sistematización originada en el Estado.

más que una virtud moral. Téngase en cuenta, además, que el amor del hombre ha de ser aceptado por Dios. Por eso la sindéresis constituye a su modo una prueba de la existencia de Dios.

En tanto que el desarrollo de la voluntad depende de la sindéresis, se corrige la interpretación griega de la voluntad según la cual, por ser netamente desiderativa, la voluntad es inferior a la inteligencia y no se puede poner en Dios. Esta inferioridad no ha sido aceptada por la cultura cristiana, que parte de la definición de San Juan: Dios es Amor.

Al preguntar si en el alma de Cristo se da la sindéresis, se ha de decir, ante todo, que, a distinción de nosotros, ella no sólo es conocedora de la ley natural, sino también su autora. Por otra parte, en Cristo la sindéresis no es propiamente un hábito innato, sino más, pues reside en la unión de su humanidad con la Persona divina, pues *en Cristo no se distingue la Persona y el yo*.

c) La conciencia moral

La conciencia moral salta a la vista en la pregunta que Platón atribuye a Sócrates: ¿qué es peor, sufrir una injusticia, o cometerla? Para Sócrates es peor cometerla, pues el que sufre un acto injusto queda sometido a las consecuencias de un acto extrínseco, mientras que quien lo comete se perjudica, ya que pasa a ser injusto[7]. Lo mismo sucede con los actos buenos: el acto bueno hace al hombre virtuoso. Es claro que, además, esa respuesta sólo vale si se admite, a la par, que la vida no acaba con la muerte, pues la alternativa entre ser justo o injusto no surgiría si la vida en este fuese perdurable.

De ese modo, Sócrates plantea una nueva versión del tema griego de la '*areté*', la virtud. En la época preclásica la '*areté*' se entiende como la calidad humana merecedora, si no de inmortalidad, por lo menos de no ser efímero por perdurar en la memoria de la posteridad: tiene '*areté*' el que no es olvidado, es decir, el hombre famoso. Este sentido de la virtud es

7. "El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla". PLATÓN, *Gorgias,* 474 c.

expresado por Safo en unos famosos versos: "muerta seré eternamente sepultada, ninguna memoria quedará de mí y la posteridad ignorará mi nombre". El drama de ser olvidado es definitivo, si después de la muerte el hombre ingresa en el Hades. Vagar sin sombra en la mansión del Hades, también en palabras de Safo, quiere decir ser incapaz de acción alguna. Según el pensamiento griego, los muertos llevan una pervivencia fantasmal; el paso al Hades conlleva atravesar el río Leteo, el río del olvido. Por eso la gran aspiración en esta fase de la cultura griega es mantenerse vivo en la posteridad según la fama.

El sentido socrático de la virtud recoge esa primitiva comprensión, pero apunta más allá: la '*areté*' hay que interiorizarla, pues no consiste simplemente en realizar hechos gloriosos que aseguren el recuerdo en la memoria de la posteridad[8]. Ser virtuoso es acrecentarse como viviente, de manera que ese crecimiento libere al hombre de la pasividad del Hades. De este modo, el aprecio griego por la virtud es elevado hasta el plano propiamente moral. Para Sócrates la inmortalidad del alma exige que ésta tras la muerte no carezca de actividad. Esta tesis socrática es recogida por Platón[9].

Así pues, de acuerdo con la propuesta socrática ser bueno no es sin más una denominación extrínseca, sino un fortalecimiento de la condición humana que la libera del carácter devorador del tiempo. Tal como Sócrates entiende el núcleo de la virtud, con ella el alma humana se libera de su condición mortal, dotándose a sí misma de una densidad que atraviesa la muerte y asegura una actividad eterna.

Sin embargo, los griegos siempre se negaron a admitir que el alma pueda unirse a su cuerpo después de la muerte. Ya Alcmeón de Crotona sentenciaba que la diferencia entre los dioses y los hombres reside en que los dioses pueden unir el inicio con el fin, lo que para el hombre es imposible, pues es un ser que transcurre y acaba. Y dicha actitud se muestra netamente en la resistencia del auditorio del areópago de Atenas a la predicación de San Pablo sobre la resurrección de la carne[10].

8. Cfr. mi trabajo: "La vida buena o la buena vida: una confusión posible", en *La persona humana y su crecimiento,* Pamplona, Eunsa, 1996; 2ª ed., 1999, 161-196.

9. Cfr. *Fedón,* 64a-65a; 81a; 82c-84b; etc.

10. Cfr. *Hechos,* XVII, 32.

De todas maneras, cuando se nota que los actos afectan intrínsecamente al hombre, se descubre a la par que con su actuar moral él se premia o se castiga internamente. Platón sostiene que de los actos malos surge el sentido de la culpa. De donde, según afirma San Agustín siglos más tarde, el castigo de un ánimo desordenado es su propio desorden[11]. De ese modo salta a la vista, como digo, que el hombre se sabe responsable de sus actos, y que los juzga. Si no cabe emitir juicios externos por los que se imputan ciertos actos a un agente, con los consiguientes castigos, tampoco existe un juicio interno en el que uno es el propio juez de su actuar.

Por su parte, Aristóteles mantiene que la moral se encuentra en el hombre virtuoso[12], y que éste puede juzgar de manera connatural, mientras que la inmoralidad se halla en el vicioso, que es quien pierde el dominio de sí, de sus propios actos, no sólo incurriendo en incontinencia, sino, además, estropeando su juicio moral. En esa misma medida pierde su libertad, la cual, según la gran tradición clásica, consiste en la capacidad de controlar la propia conducta, en ser '*causa sibi*'. Y es la virtud lo que hace al hombre dueño de sí. Por el contrario, los vicios privan de libertad, al paso que ciegan la mirada moral.

Así pues, la consecuencia de la alternativa moral de actuar bien o mal, no sólo reside en la elección del acto, según el objeto, sino que afecta al ser propio del hombre: a su poder de actuar, y al de juzgar sus actos. Aunque las acciones humanas se determinan moralmente por su objeto, éste no agota la cuestión de su moralidad, pues asimismo se ha de tener en cuenta al agente, y, sobre todo, el enriquecimiento o empobrecimiento de posibilidades reales que experimenta como consecuencia de sus actos. Por eso no es completa una moral sin virtudes.

El planteamiento socrático radica en que ser mejor no es una denominación extrínseca, sino un fortalecimiento de la condición humana que

11. Al respecto téngase también en cuenta esta indicación de Tomás de Aquino: "En un pecado pueden concurrir varios movimientos, entre los cuales posee la primacía aquel en el que primero se halla el desorden. Es claro, por otra parte, que el desorden se encuentra en el movimiento interno del alma antes que en el acto externo del cuerpo, porque, como dice San Agustín en *De civitate Dei,* I, no se pierde la santidad del cuerpo mientras se conserve la del alma". *Summa Theologiae,* q. 163, a. 1, co.

12. "La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente". *Ética a Nicómaco,* II, c. 6, 1107a 1-3.

la libera del carácter devorador del tiempo. De acuerdo con dicho modo de entender el núcleo de la virtud, con ella el alma humana se libera de su condición mortal, dotándose de una riqueza que traspasa la muerte y asegura una actividad eterna.

Desde esta perspectiva, algunos llegan a pensar que la comprensión griega clásica acerca de las consecuencias perdurables del actuar del hombre en su propio ser, así como de la conciencia moral y de la virtud, no habrían sobrevenido sin la intervención del Espíritu Santo, que sopla donde quiere, y que no hubo de limitarse al pueblo de Israel. Comoquiera que sea, desde la Revelación cristiana cabe considerar lo alcanzado por los griegos de una manera más profunda y comprometedora, pues se sabe que con sus actuaciones, el hombre se juega su vida respecto de Dios.

Por lo pronto, a partir de la Biblia se averigua que hacerse mejor comporta parecerse más a Dios, destacar el propio carácter de imagen divina. En cambio, al hacerse el hombre malvado, incurre en mentira respecto de su ser, y merece el juicio condenatorio de Dios, que declara, como se lee en el Evangelio: «no te conozco». Esta declaración divina sólo es posible si el hombre ha vulnerado la imagen divina en su ser. No obstante, en la filosofía griega el alma se tematiza tan sólo con respecto de su propio ser, y, en último término, en orden a dilucidar su pervivencia activa más allá de la muerte. Por eso, en vista de que la inmortalidad puede tener sentido positivo pero también negativo, para san Agustín no basta al hombre saber que es inmortal[13].

El cielo platónico, la Isla de los Bienaventurados, es un paraíso en el que las almas contemplan las Ideas, pero que, al cabo, se queda corto[14]. En este punto la diferencia con la visión cristiana es neta: el Cielo cristiano es un insospechado enriquecimiento de la semejanza con Dios, que consiste, precisamente, en revestirse de Cristo, Dios hecho hombre. Más allá de Aristóteles, el hombre bueno es Jesucristo, quien revela el Amor de Dios al hombre.

Ni Platón ni Aristóteles en la filosofía griega llegan a caer en cuenta de que Dios es más que un ser infinito en cuanto a su propia actividad,

13. Cfr. *De inmortalitate animae,* Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

14. Cfr. *República,* 508b.

pues es un Ser que da el ser; da la actividad; y más todavía, un Ser que, al entregar a su Hijo, da a la criatura personal el poder hacerse hijo en el Hijo, es decir, que le da la entrada en la Intimidad divina, en la Identidad originaria, respecto de la cual las criaturas son, a la vez, obras '*ad extra*' y mantenidas en su presencia.

Por lo demás, la doctrina de la Biblia resulta compatible con el planteamiento socrático ya desde el primer libro, el *Génesis,* donde se lee que al crear el universo Dios declara que es bueno, y que el hombre lo es aun más: que es muy bueno. Igualmente se afirma que el hombre está hecho para dominar la tierra[15]. De donde la relación que el hombre ha de guardar con el universo es activa, por ser la de lo muy bueno con lo bueno: comporta el mejoramiento de lo bueno por lo muy bueno. San Agustín alude a este punto cuando mantiene que Dios ha reservado al hombre la obra de ornar el universo. El hombre no es el creador del universo, pero éste ha sido creado de modo tal que sea mejorable mediante la actividad humana.

Así que en la comprensión bíblica el hombre se encuentra en estrecha relación con el resto de lo creado. De entrada, por estar hecho de barro, procede del universo material, aunque sin ser, por eso, sin más intracósmico, pues, como dominador del universo, guarda con él una relación predominantemente activa. De ese modo el cosmos viene a ser para el hombre como su habitación; más que un nicho ecológico, es su propio mundo[16].

No obstante, dicho planteamiento se estima hoy problemático, pues, según el movimiento ecologista, la acción del hombre es perturbadora del equilibrio de la naturaleza. Con todo, y sin llegar a tal extremo, la valoración ética del indicado problema permite entender hasta qué punto la función o el puesto del hombre en el cosmos se ha perturbado. Mas carecería de sentido que Dios hubiese creado al hombre y al universo estableciendo entre ellos una relación conflictiva. Si dicha relación se ha tornado problemática, es debido a que el hombre ha traicionado, a su vez, su relación con el Origen.

15. Cfr. *Génesis,* 1, 26; *ibid.,* 2, 15.

16. A esto aludo en mi libro *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos,* Madrid, Aedos, 1997, caps. I-III.

Además, la dificultad de la situación se menciona ya en el *Génesis* cuando se señalan las consecuencias del pecado: aunque el hombre ha sido creado para dominar la tierra con su trabajo, esa ocupación le resulta dura, encuentra obstáculos, de modo que ganar el pan le costará el sudor de su frente[17]. De ahí que muchas veces el hombre al trabajar tenga que hacer cierta violencia a las cosas, pues, como escribe San Pablo, las criaturas están sometidas a vanidad mientras no acontezca la manifestación de la gloria de los hijos de Dios[18].

En esa medida se advierte que ni siquiera con el pecado el hombre se ha estropeado por completo, como sostiene Lutero. Porque, de entrada, la relación del hombre con el universo es positiva: productiva e inventiva o, incluso, de alguna manera, creadora. Lo propio del trabajo humano es añadir realidad, es decir, producir lo que el cosmos no puede darse a sí mismo.

Pues bien, ese carácter mediador del hombre con respecto a la perfección, a la mejora del bien, por lo pronto, del cosmos, es lo que le especifica como ser creado: está dotado de capacidades según las que, aun si con quiebras, puede seguir añadiendo ornato, orden y belleza, al universo. Y de este modo el hombre puede colaborar con Dios, con mayor motivo si no se separa de Él.

Por lo pronto, el universo posee una efectividad propia, que se suele atribuir a la causalidad eficiente, y según la que le corresponde incluso cierta "historia" natural. Pero el universo físico no es capaz de producirla. En cambio, el hombre instaura en el universo una actividad nueva y más ordenada, que, además, redunda en él.

De ese modo, aunque la doctrina moderna del progreso indefinido, entre otras deficiencias, de seguro no toma en cuenta los llamados efectos perversos de la actividad humana productiva, notoriamente incrementada en la última época, permite, aún así, apreciar el valor de ella. Desde donde actualmente el saber acerca del universo se centra en la técnica. A pesar de que en la física matemática de Newton no se logre una explicación definitiva del universo, en el prólogo a los *Principia* se sostiene que lo que los

17. Cfr. *Génesis,* III, 18-19.

18. Cfr. *Epístola a los Romanos,* VIII, 19

antiguos llamaban arte mecánica hay que extenderlo al cosmos[19]. Este agudo sentido de la producción es uno de los presupuestos heredados de la Edad Moderna; el carácter productivo de la acción humana cubre el horizonte actual: incluso la medicina ha llegado a ser algo más que un arte y ha pasado a ser un tipo de ingeniería.

Pero, además, y también a la vista del hallazgo socrático, recogido en el cristianismo, el hombre es el *perfeccionador perfectible,* pues en cuanto el hombre añade perfección, se perfecciona a sí mismo. De este modo vuelve a aparecer la virtud.

En consecuencia, el hombre no se limita a adaptarse a los procesos y ritmos del universo, aunque tampoco está libre de tener que ver con él. Antes que cualquier otra cosa, el hombre es un hacedor de cara al universo, y puede mejorarlo; pero un hacedor que, a la par, se hace a sí mismo al mejorar él. Luego si con la actuación buena el hombre adquiere virtudes, también con el trabajo las logra.

No obstante, ni siquiera en el pensamiento medieval este extremo recibe suficiente claridad. En efecto, no basta afirmar que el hombre se dirige al bien mediante sus actos voluntarios, y que éstos son buenos de acuerdo, sobre todo, con el objeto. Para el propio Tomás de Aquino la bondad ética es por lo pronto la de la actuación, la buena obra[20]. Pero, además de eso, se debe sostener que el hombre, cuando perfecciona, se perfecciona; que al hacer el bien se hace bueno y, más aún, de modo progresivo; que cada vez puede perfeccionar más el mundo y enriquecer más su ser con la virtud.

Por eso, incluso una actuación humana no enteramente interna, o que produce un resultado externo, como tal es buena.

De otra parte, además de ejercer su actividad en el universo material, y de poder mejorar con ella, el hombre se relaciona también con sus semejantes. Y en esta relación es con mayor motivo su actividad es perfectiva y perfectible. Aristóteles lo indica al distinguir dos tipos de relaciones: las

19. Cfr. *Principios matemáticos de la filosofía natural,* Madrid, Alianza, 1998.

20. Cfr. “Sed sicut in aliis fecimus, tentabimus ponere nomina, ut fiat manifestum quod dicitur et propter bonum quod inde consequitur. Quia finis huius scientiae non est manifestatio veritatis, sed bonum operis”. *Sententia Ethic.,* II, l. 9, n. 7.

políticas y las de dominio[21]. El dominio despótico es una relación del hombre con el universo en la que éste es pasivo; pero existe también el dominio político, caracterizado por establecerse entre seres que son todos ellos activos. Por eso en el dominio político aparece la colaboración. De manera que el carácter perfeccionador y perfectible de la relación con otros hombres es más vinculante y más intenso que la relación técnica con las cosas; además, es recíproco.

Porque, a su vez, la relación entre los seres humanos es dualmente fructífera. En cada una de las personas que intervienen hay una doble entrada y una doble salida, ya que la actuación social es interacción. Y también este sentido de la actividad del hombre se puede describir según la noción de acción política de Aristóteles[22]. Incluso los abusos que denuncia la doctrina ecologista son valorados con mayor objetividad por el pensador griego al sostener que la razón práctica es intrínsecamente susceptible de corrección.

Antes del pecado de origen, la acción práctica de Adán y Eva, más que corregible, era correcta. La primera de estas acciones es descrita en la Biblia como "poner nombre a las cosas"[23]. Es obvio que las cosas no pueden nombrarse a sí mismas.

Al cabo, la acción práctica primaria es el lenguaje, y también la más perfeccionadora entre las humanas. Tanto la acción despótica como la política son primariamente lingüísticas. Sin comunicación lingüística el trabajo en común es imposible.

Paralelamente, lo peor que desde el punto de vista de la acción puede suceder es la corrupción del lenguaje[24]. Un lenguaje equivocado respecto de las cosas las estropea y un lenguaje equivocado respecto de las personas destroza la sociedad. De ahí que en el Evangelio se señale el carácter profundamente pecaminoso de algunas actividades lingüísticas.

21. Cfr. *Política,* Madrid, Gredos, 1988, lib. I.

22. Al respecto es ilustrativo el desarrollo que en el estudio de la acción humana logró José Antonio Pérez López, profesor del IESE, cfr. *Teoría de la acción humana en las organizaciones: la acción personal,* Madrid, Rialp, 1991.

23. Cfr. *Génesis,* II, 19-20. De este asunto se ocupó también la magia, como se ha indicado.

24. Atiendo a este punto en mi citado libro de *Ética,* cap. I.

Por ejemplo, el escándalo es a menudo lingüístico[25]; la mentira es intrínsecamente mala. Y el Apóstol Santiago subraya la gravedad de la corrupción del lenguaje[26].

También es antiético el negar la información o el excluir a alguien con el silencio. El silencio sólo tiene validez ética cuando se emplea para no publicar defectos de los demás. El Aquinate sostiene, incluso, que el error es inmoral[27], pues no sólo puede pecar la voluntad, sino también la inteligencia; el error consiste en atreverse a afirmar lo que aun no se sabe.

Puesto que el asunto de la verdad y la falsedad, del error y la mentira, es muy amplio, baste indicar que, según san Juan, Jesús llama al diablo «padre de la mentira»[28], y que la primera tentación consistió en una mentira acerca de lo que Dios había entregado y prohibido al hombre[29]. Por eso Tomás de Aquino afirma que el pecado original es un pecado de ciencia[30].

Quizá la equivocación más grande que se ha cometido es admitir como propia, del hombre, la ciencia del bien y del mal[31], que no compete al hombre sino sólo a Dios. El hombre no se basta para declarar desde su dotación cognoscitiva qué es lo bueno y qué es lo malo. El carácter suyo de ser perfectivo y perfectible no es compatible con la ciencia del bien y del mal, sino con la ciencia del bien y de lo mejor. La alternativa "ciencia del bien y del mal" no es humana. Lo mismo que Dios no da su Gloria a nadie, tampoco ninguna criatura es capaz de la ciencia del bien y del mal[32], aparte de que, como digo, la tarea del hombre en el cosmos es incrementar el bien.

Según señala Tomás de Aquino, el pecado original es la razón misma de pecado. En efecto, cuando el hombre admite la idea de mal, lo que sólo sobreviene porque pretende apoderarse de la ciencia del bien y del

25. Cfr. *Mc.* 6, 1-6.

26. Cfr. *Epístola de Santiago,* 3, 1-12.

27. Cfr. *Summa Theologiae,* I-II, q. 19 a. 6 co. *De veritate,* q. 18, a. 6, ad 1; *In II Sententiarum,* II, d. 39, q. 3, a. 2 ad 5. *Ibid.,* d. 43 q. 1 a. 1 ad 3.

28. Cfr. *Jn.,* 8, 44-47.

29. Cfr. *Génesis,* 3, 1-6.

30. Cfr. *In II Sent.,* d. 32, q. 9.

31. Cfr. *Génesis,* 2, 9.

32. Cfr. *Génesis,* 3, 21.

mal, en él aparece ante todo la mentira de estimar que existe algo malo, lo cual es falso: nada de lo que Dios ha hecho es malo.

Paralelamente, el pecado de ciencia conlleva que los problemas que el mal induce los debe resolver el hombre, él solo, que, de este modo se transforma en un «arreglador». Desde luego, cuando el mal se introduce en la historia, es preciso intentar, entre otras cosas, arreglar el daño que conlleva. Pero, de suyo, lo propio de la actuación humana no es arreglar, porque apreciar algo primariamente como malo equivale a sostener que Dios es torpe. El *quid* de la gnosis es esta desorientada estimación.

La gnosis es una línea de pensamiento que atraviesa la entera historia de la humanidad y, por otra parte, es el núcleo de cualquier herejía, incluso de la de Lutero, como se ve en su comentario a la *Carta de san Pablo a los filipenses* (II, 5-11), en donde sostiene que la redención es la autojustificación de Dios. Es propia de toda gnosis la idea de que existe un dios creador cuya torpeza, que se notaría en la existencia del mal, ha de ser remediada por un dios salvador. Porque si Dios ha creado un ser que se puede pervertir radicalmente, Dios creador se ha equivocado. La redención sería entonces la subsanación de un error divino y, sólo extrínsecamente, la justificación del hombre. Éste sigue, incluso en el cielo, siendo pecador, pues Dios no elimina el pecado humano, sino que se limita a ocultarlo.

Es evidente que esta tesis es gnóstica, y blasfema, pues equivale a negar la omnisciencia, la omnipotencia y la santidad divinas. Pero también es claro que esta blasfemia se encuentra ya en el pecado original. Al desencadenarse el mal, el hombre se lanza a arreglarlo sin contar con Dios. Con ello se separa de Dios y recaba para sí una actuación en la que ya no colabora con Él, sino que por así decirlo pretende "enmendarle la plana".

Como digo, la interpretación de Dios como ser capaz de equivocarse reaparece no pocas veces en la historia. Según apunta Nietzsche, la gran osadía del idealismo alemán es poner el mal en Dios[33]. Dicha tesis es propia del gnosticismo hegeliano y, en el fondo, resulta inevitable si se admite

33. Cfr. Mi aludido libro *Hegel y el posthegelianismo,* cap. III, apartado II, E: "El gnosticismo de Hegel".

que Dios es la síntesis culminar de verdades limitadas que, por esto, piensa Hegel, serían falsas.

Y también según Tomás de Aquino, el pecado original contiene todas las razones de pecado: la soberbia, la falta de esperanza, la pretensión de autosuficiencia, la blasfemia y la mentira[34]. Esta manera de enfocar el pecado de origen pone de manifiesto lo que sucede cuando el hombre, un ser destinado por Dios a trabajar cumpliendo la obra de ornato, no es fiel a su misión. Las consecuencias de esta infidelidad son comprobables a lo largo de la historia. El mal se desencadena porque, al ser el hombre una criatura sumamente activa, siempre se desarrolla en una u otra dirección. Por eso la primera comprobación histórica del pecado es la lucha entre el bien y el mal.

La tesis sobre la función originaria del hombre al ser creado resulta compatible con la postura socrática, cuyo acierto es todavía más neto desde la visión cristiana de la vida, en la que se ofrece el remedio para el pecado. Aunque Sócrates descubre una profunda verdad, su tesis no se compadece del todo con la situación del ser humano estropeado, que más bien se inclinaría a rehuir el padecimiento de la injusticia. Desgraciadamente esta opinión caracteriza a los miembros de cualquier sociedad con conciencia moral oscurecida, por ejemplo, cuando admite como valor supremo la posesión sin tasa de bienes exteriores. Aún así, incluso sin saberlo, mucha gente adquiere virtudes; gracias a ello la sociedad no se ha hundido completamente.

Así pues, la ciencia del hombre no es la del bien y del mal, sino la del bien y de la mejora del bien; y no sólo el bien que el hombre inventa y aporta fuera de él, sino del bien con el que enriquece su propio ser. Al cabo, sin base en el ser del hombre, en su esencia, la moral es mera moralina, como diría Nietzsche[35].

Desde luego la enunciación de la ley del orden moral se vuelve más compleja cuando, con la introducción del pecado, irrumpen acciones incorrectas, pues se exige prohibirlas. En la situación '*post peccatum*' aparece

34. Cfr. "Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum". *Summa Theologiae,* II-II, q. 53, a. 1, ad 2.

35. Cfr. *Ecce Homo,* 36.

la posibilidad de que el hombre cometa actos malos de muchos tipos, porque la conducta humana se ha desorganizado. Con lo que al único mandato del principio de no usurpar la ciencia según la alternativa entre el bien y el mal, se añaden otros mandamientos, como el de no matar, no fornicar, no robar y no mentir.

No obstante, la extensión de la conciencia y de la ley moral hasta la prohibición de conductas malas de diversa índole, no impide que el hombre siga manteniendo su condición de ser activo. Y también de este modo, la amplitud de la moral en cuanto que no se restringe a la prohibición de ciertos actos es desvelada por esa instancia humana más profunda que la conciencia y que la ley, que es la sindéresis, y que, también según la tradición, antes que cierta comprensión nativa de las normas morales negativas, es sobre todo la de los primeros principios morales.

De acuerdo con la formulación clásica, tal como es iluminado a partir de la sindéresis, el primer principio moral sería éste: «haz el bien y evita el mal». Pero, en rigor, la sindéresis es la comprensión intelectual del carácter enriquecedor del dinamismo en la esencia de la persona humana[36]. Con lo que el primer principio moral juega a favor del actuar y del enriquecimiento del poder de actuar; por así decir, mira más a lo positivo que a lo negativo. Por eso el mandato de la sindéresis se centra en hacer el bien: "no te conformes con ser inútil".

En la moral cristiana dicho mandamiento puede expresarse, glosando palabras de san Josemaría Escrivá, diciendo que el mal se vence con la superabundancia del bien. De donde, al cabo, con la sindéresis se corresponde la indicación de los Padres de la Iglesia en torno al deber del hombre de engrandecer la imagen de Dios en él, como dice el texto evangélico en el que se habla de la parábola de los talentos.

En esa medida se esclarece una primordial obligación o deber humano, el de llevar adelante el propio proyecto vital, ocupándose cada quien no sólo de realizar los actos buenos que, de acuerdo con su educación, habilidades y aptitudes, está capacitado para llevar a cabo, sino de incrementar el poder de realizarlos.

36. De la sindéresis en un sentido más amplio que el de comprensión moral superior me ocupo en la *Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana,* Pamplona, Eunsa, 2003, Iª y IIª parte.

Para ello, es conveniente asumir las propias responsabilidades y, en la medida de lo posible, lanzarse a actuar evitando el miedo. Y también de esta manera se corrobora la importancia moral de la virtud, con la cual disminuyen los temores y las inhibiciones en la actuación humana. Incluso en la exposición clásica del temor, en tanto que don del Espíritu Santo, se destaca que lleva consigo la eliminación de los demás temores: el hombre sólo debe temer ofender a Dios.

Kant propone que de la voluntad emana un imperativo categórico[37], es decir, que obliga por sí mismo, y no por motivos distintos, como podrían ser el placer, las ventajas, los resultados. En último término, el planteamiento kantiano es antihedonista: estoy obligado a no actuar nunca por debajo del nivel de mi propia voluntad; en el mundo, lo santo, dice Kant, es una buena voluntad[38]. La voluntad está por encima de todo, y subordinarla a algo inferior a ella es inmoral, porque de esa manera la voluntad no se mantendría en su propio nivel. Fichte lo formula de otro modo, pero de acuerdo con la perspectiva kantiana: «sé el que eres, sin dejarte dominar por nada distinto»[39].

Y aunque parece indudable que la formulación kantiana es no sólo plausible, sino cierta muestra de grandeza moral, resulta insuficiente, porque es fijista, estática, e implica prescindir de cualquier interés particular. Con lo que se elimina el progreso moral.

Así que, en último término, el imperativo categórico sustituye a la virtud, aparte de que ni siquiera es práctico, porque no aclara lo que se ha de hacer. Al cabo, ser fiel a sí mismo consiste no sólo en mantenerse en el nivel de la voluntad, sino también en animarse a mejorar la propia actividad. El imperativo kantiano no indica, en realidad, nada con respecto a este progreso; por eso el kantismo deriva hacia el formalismo moral. Con el prurito de pureza absoluta, o de voluntad no contaminada, se torna inviable la acción concreta.

Algunos comentadores de Kant han detectado en él la influencia de Sócrates y de Fénelon. Pero, la de este último es reveladora del auténtico

37. Cfr. *Crítica de la razón práctica,* AK, V 31.

38. Cfr. *Ibid*., AK V, 109.

39. "La única verdad pura es mi autodeterminación". *Doctrina moral*, Introducción, parágrafo 9. *Werke,* vol. II, 18.

sentido del imperativo categórico, pues Fénelon sostiene que el hombre debe actuar por puro amor: es el célebre tema del amor puro. Pero actuar por puro amor es, de entrada, mucho pedir. Quizá después de adquirir virtudes muy altas puede alguno aproximarse a cumplir esa exigencia. Además, mantener la vida moral en términos de puro amor no parece posible, pues equivaldría a declarar impura cualquier acción concreta y, por tanto, se terminaría en la imposibilidad de actuar. Pero el amor humano está siempre unido a la esperanza.

Así pues, el imperativo categórico no es una buena interpretación del primer principio de la sindéresis, sino una crispación que sólo parece explicable como un ajuste de cuentas con el pesimismo luterano. En cambio, el primer principio de la sindéresis mira a la aportación, que lleva al incremento del actuar. Con él se evita también conculcar las normas negativas, pues de ese modo se alcanza el perfeccionamiento de la propia voluntad, así como algo provechoso para los demás.

El planteamiento kantiano también es insuficiente en teología, pues la voluntad de Dios es santa porque Dios es el Santo de los santos; de manera que hablar de una pura voluntad santa, como sujeto trascendental, comporta no tener en cuenta la voluntad divina. Al cabo, ocuparse obsesivamente por la santidad de la voluntad conduce a no hacer nada.

Para parecerse a Dios en santidad, el hombre tiene que mejorar. El destino del hombre es la santidad; pero es preciso darse cuenta de que en cada quien existe cierta semilla de santidad que reside en su capacidad de actuar, es decir, de aportar. Por eso, en vez de imperativo categórico, es conveniente hacer, aportar. De esta manera se toma como centro no la voluntad, sino el acto de ser personal. La persona humana, el perfeccionador perfeccionable, equivale al ser aportante, que incrementa la realidad, porque de él depende que algo nuevo sea.

Así pues, sin negar la del punto de vista kantiano, se ha de sostener que la perfección del hombre reside en querer más. “Querer mejor” significa no sólo querer lo que se quiere, sino mejorar el querer.

En Tomás de Aquino esta actitud se expresa de una manera breve según lo que él llama la curvatura de la voluntad[40]. La curvatura de la vo-

40. Cfr. *Summa Theologiae,* I-II, q. 1, a. 4, ad 3.

luntad se puede describir de dos maneras. Por lo pronto, la voluntad es curva porque compromete el propio ser según el carácter de yo, pues, a diferencia de lo que ocurre en la intelección, la persona según ese carácter, el de yo, tiene que apoyar el querer para que éste exista. Nietzsche en alguna medida recupera lo que Tomás de Aquino llama curvatura de la voluntad. Por eso dice nítidamente que si yo no me acepto como el que desprecia, el acto de despreciar no se lleva a cabo.

En cambio, no es preciso aceptarse como ser pensante, porque el ser humano no entra en sus actos de inteligir. Porque si el acto de pensar no exige que la persona humana se ponga en ese acto como pensada (al pensar el que piensa no se piensa), el acto de la voluntad, arrastra, compromete el yo humano; y si, como suelo decir, "el yo pensado no piensa", en cambio, el yo querido sí quiere.

De acuerdo con lo que mantenía Sócrates, quien comete un asesinato es un asesino. Lo cual sucede con todos los actos voluntarios, sean buenos o malos. En último término, que la voluntad es curva equivale ante todo a que la persona según el carácter de yo se involucra en ella.

Así pues, en la intención del acto voluntario cabe señalar dos instancias: lo querido, y el propio querer, pues, al querer lo querido, el acto de ser personal, que se equipara con el carácter de *además,* desciende al nivel esencial comprometiéndose en tanto que mira a querer más. De ese modo el acto voluntario no es simplemente un querer lo querido, sino un querer-querer, y de este modo equivale a querer querer más, es decir, a querer querer mejor. Aquí encontramos de nuevo que lo primario en el conocimiento moral del hombre no es la ciencia del bien y del mal, sino la del bien y sólo del bien.

Además, esa condición reflexiva de la voluntad permite dar cuenta también de cómo surgen las virtudes. El hombre no se puede conformar con ningún querer suyo. Está insatisfecho con todos sus actos de querer. Pero también se da cuenta de que ningún acto volitivo de bienes concretos realiza exhaustivamente la mejora de la voluntad. Es necesario querer mejor queriendo más. Y este acto es el que revierte en virtudes voluntarias.

Con estas observaciones la ética de las virtudes queda ratificada, a través de la sindéresis, desde el acto de ser personal. La connotación per-

sonal del acto voluntario, en cuanto que compromete al ser personal, desde luego sin agotarlo, exige un querer mejor.

En consecuencia, antes que un acto de querer puro, existe algo de mayor altura: la *generosidad* del acto de ser personal que no se satisface con querer, sino que alcanza a querer más y, por lo tanto, desde la persona procede de antemano el querer querer más y, por eso, el querer querer más bien; pero, por otro lado, procede la "elevación" del querer a amor, a don de la persona.

Y en esa medida el acto voluntario indica directamente a la persona. Por el contrario, en el inteligir la persona no aparece ni siquiera según el carácter de yo, el cual corresponde al nivel de la esencia de la persona humana.

De manera que lo que llamo *límite mental* concierne, y en su nivel ínfimo, al inteligir de nivel esencial, pero no al querer. Por su parte, como ya se ha indicado, el método del abandono del límite mental se lleva adelante según cuatro dimensiones[41]. En la primera el tema es el ser no personal o extramental[42]; en la segunda, dicho abandono permite acceder a la esencia de ese acto de ser, que es el universo de acuerdo con su condición tetracausal[43]. Pero también cabe abandonar el límite respecto del acto de ser personal según la tercera dimensión, en la que se alcanza el carácter de *además* de acuerdo con los trascendentales personales[44], y respecto de la propia esencia de ese acto de ser, en la cuarta[45].

Justo en la cuarta dimensión del abandono del límite mental se encuentra la esencia humana como procedente de la persona. Tal dependencia equivale, sobre todo, a la noción de *disponer,* que permite describir la esencia de la persona humana como dependiente de la libertad trascendental. De donde la persona humana no puede *disponer del disponer,* sino que

41. De ellas me ocupo en *El acceso al ser,* Pamplona, Eunsa, 1964, 2ª ed., 2004.

42. Este tema se expone en *El ser, I. La existencia extramental,* Pamplona, Eunsa, 1965, 2ª ed. 1997.

43. Tema que desarrollo en el último volumen del *Curso de teoría del conocimiento,* Pamplona, Eunsa, 1994-1996.

44. De ella trato en *Antropología trascendental, I. La persona humana,* Pamplona, Eunsa, 1999; 2ª ed., 2003.

45. De ella se trata en *Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana,* Eunsa, Pamplona, 2003.

debe enriquecer el disponer, por lo pronto, enriqueciendo el querer y, de ese modo, también el trabajo y, por tanto, la cultura.

Los trascendentales personales redundan en la esencia de la persona humana, aunque esta redundancia no colma a la persona; al cabo, el ser personal creado sólo se colmaría con la posesión de Dios. En la visión beatífica el disponer de nivel esencial es no sólo sobrepasado, sino elevado por la persona.

Según Kant, el deber es compatible con la felicidad porque esta radica en la posesión del bien absoluto. En la *Crítica de la razón práctica* se sostiene que la voluntad engendra mérito, y por eso ha de ser premiada con la felicidad eterna, lo que constituye una auténtica prueba de la existencia de Dios. Pero de esta manera se admite que el que otorga el mérito es superior a la voluntad.

Desde luego la moral cristiana mira a la felicidad. Sin embargo, la felicidad es una noción más bien vaga. Según Tomás de Aquino, si se entiende como equivalente a la '*fruición*' del bien, aparecen notables errores[46], pues el disfrute humano puede cifrarse en bienes de distintos tipos. En ese sentido, la fruición exige control, con miras al bien que se intenta. Según Tomás de Aquino, el acto que colma la voluntad es aquel en el que ésta descansa. De donde el bien ha de ser, por lo pronto, indefectible. Pero también es necesario que a la firmeza del bien corresponda la certeza de la adhesión a él, lo que sin la virtud no se puede lograr.

Pero, además, la moral cristiana subordina la felicidad al amor. A Dios hay que amarlo por encima de todas las cosas y, aparte de eso, con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. También se manda amar al prójimo como a uno mismo[47]. De esa manera, el amor es superior a cualquier acto de querer, incluso si es un acto de la virtud de la piedad.

El amor es un trascendental que invita al encuentro de la otra persona. En definitiva, la soledad de la persona ha de ser superada según el en-

46. Tomás dice que "no se descansa *simpliciter* a no ser en el (fin) último". *Summa Theologiae,* I-II, 11, 4 co. Cf también: *In I Sent.,* d. 2, q. 1, a. 2 co; *In III Sent.,* d. 2, q. 1. a. 3, qc. a, ad 3. Por eso si se toma como fin uno que no es último, y se hace versar la '*fruitio*' sobre él, se incurre en un error moral.

47. Cfr. *Mt*., 22, 37-38.

cuentro con otra persona, pues una existencia monádica, solitaria, sería, para la persona, la desgracia pura.

En el amor cristiano están unificados y elevados los tres sentidos del amor según los griegos: '*éros, philía* y *agápe*'. El primero es el amor a lo superior; el segundo, el amor de amistad, es decir, el amor entre iguales. El '*ágape*' es el amor a lo inferior. El amor cristiano es, desde luego, la síntesis de estas tres versiones griegas del amor, como se ve en la exposición evangélica. Si para los griegos el amor de amistad no podía ser todavía un amor a Dios, por ausencia completa de igualdad[48], Jesús llama a sus discípulos *amigos* en atención a que les ha comunicado todo lo que ha oído a su Padre.

d) La dignidad de la mujer

A lo largo de la historia se ha dado una discriminación o una situación bastante subordinada de la mujer respecto del varón. Es un hecho también que esa subordinación histórica está actualmente en entredicho. El movimiento feminista es muy activo, ha tenido mucha influencia y ha alcanzado gran difusión. Todos están de acuerdo hoy en que ese trato diferente que lleva consigo cierta discriminación o cierta inferioridad de la mujer no tiene justificación y no debe perpetuarse. Desde este punto de vista puede decirse que el movimiento feminista contiene muchas reivindicaciones y que éstas están justificadas.

Sin embargo, el asunto es bastante complejo y parece que hay un cierto simplismo en estas reivindicaciones, lo cual lleva a considerar el asunto parcialmente, a no verlo en todos sus aspectos porque se acentúan sólo algunos de ellos. Desde ese planteamiento no se resuelven los problemas, sino que se complican más. Por una parte se podría decir que una de las reivindicaciones más intensas se refiere a la libertad de la mujer. La mujer aparece en la historia como subordinada, y en este sentido como dependiendo del varón.

48. Cfr. mi trabajo: "La amistad en Aristóteles", en S. RUS RUFINO (coord.), *Aristóteles. El pensamiento político y jurídico,* Universidades de León y Sevilla, León, 1999, 11-16.

La mujer ha sido considerada como un ser inferior, como expresa la frase: “La mujer: un ser de cabellos largos y de ideas cortas”. Esta idea expresa un estado de conciencia masculino extendido a lo largo de la historia, pues reduce a la mujer a una situación subordinada. Se dice que hay que liberar a la mujer de todas esas apreciaciones disminuidoras y ponerla en condiciones de *igualdad* con el hombre. Pero es necesario saber exactamente qué significa esa “igualdad”, en qué plano del ser humano está, porque de lo contrario se puede dar lugar a muchos equívocos que afectan especialmente a la mujer.

La mujer es, como el varón, un ser humano, *persona* humana. Precisamente porque es persona humana no es inferior, y en este nivel es en el que hay que hablar de igualdad personal. Es una igualdad muy curiosa. No es simplemente la igualdad entre dos cosas, no es una homogeneidad, porque es claro que en primer lugar las personas no son homogéneas. Cuando se habla de las Personas por antonomasia, las divinas, en ellas la igualdad no es homogeneidad. La igualdad de las tres Personas divinas es una relación en la que cada una de ellas tiene un nombre distinto: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Aquí ninguno es inferior al otro. En ese sentido se puede decir que son iguales, pero no se puede decir que sean homogéneos, porque sólo el Padre es Padre y sólo el Hijo es Hijo; lo mismo habría que decir del Espíritu Santo.

Por ello la igualdad personal es muy peculiar, y si tomamos como modelo de igualdad a la igualdad entre cosas (entre dos piedras o entre dos animales), la verdad es que por ahí no acertamos a plantear la cuestión correctamente, porque, en efecto, no hay homogeneidad, no hay ‘unisex’ como a veces se dice. La búsqueda del ‘unisex’ es la negación de la distinción sexual, y es claro que desde punto de vista de la sexualidad hay una neta distinción, y esa diferencia no significa discriminación, sino que es una diferencia real innegable; su negación lleva al desorden. Lo humano es bisexual, y la distinción entre los sexos es una diferencia patente cuya desaparición sería verdaderamente lamentable, por incompatible con la pervivencia de la especie humana.

Muchas veces el feminismo incurre en la aludida confusión, en que la que se desvirtúa lo que tiene la distinción sexual de positivo, y da lugar a proponer una serie de objetivos antinaturales, con lo cual se llega a la

frustración, o bien la naturaleza humana se venga, pues forzar la naturaleza humana conlleva consecuencias negativas. ¿De dónde proviene esa equivocación en el asunto de la igualdad? En principio, el planteamiento de la igualdad es equivocado porque pretende una igualdad genérica, sin tener en cuenta las distinciones reales. La mujer no debe, consciente o inconscientemente, tomar como modelo al varón, lo que es un error desde muchos puntos de vista.

En primer lugar, es claro que con eso no se supera la conciencia de inferioridad, sino que más bien se consagra. Si la mujer solamente puede superar su inferioridad masculinizándose, entonces el hombre es superior a la mujer. Buscar la igualdad tomando como modelo al varón es contradictorio, porque para ello tendría que dejar de ser mujer, con lo cual estaría reconociendo que lo femenino como tal, de suyo, conlleva inferioridad. El planteamiento correcto tendría que ser el contrario: cuanto más mujer sea una, más igual respecto del varón. Mientras más diferentes sean, más iguales serán, porque se trata de una igualdad entre distintos, no de una igualdad entre homogéneos.

En la aceptación del varón como modelo por parte de la mujer hay otro inconveniente: que se acepta al varón en lo que el varón tiene de imperfecto. Precisamente en tanto que hay una desigualdad de trato, un dominio del varón sobre la mujer, se da un defecto en el varón. Si de lo que se trata es de copiar el modelo masculino, entonces se llegará a elegir como paradigma el ser masculino sin tener en cuenta sus defectos, lo que va en detrimento de la condición femenina, como se acaba de indicar. La comprobación práctica de este fenómeno es patente.

Hay ciertos defectos que al varón le afectan menos que a la mujer. Desde el punto de vista funcional del rol, hay defectos que le afectan mucho menos que si esos mismos defectos los hace suyos la mujer. Por ejemplo, al varón le afecta mucho menos una actitud egoísta en lo sexual. El egoísmo entre un varón y una mujer, aunque daña a ambos, afecta sobremanera a la mujer. De modo que algunas ideas feministas son machistas. En otro orden de cosas, la mujer está más vinculada a las consecuencias de un amor humano auténtico que el varón. En rigor, también el varón lo está, pero acusa menos la falta de respeto a esta realidad, mientras que bajo tal

falta de respeto la mujer se deteriora en mayor medida, aunque la opinión pública no lo aprecie.

Los defectos aludidos son *personales*, es decir, afectan a la misma igualdad personal, teniendo en cuenta que ésta tiene el carácter que se ha dicho antes: no se trata de una igualdad homogénea, sino que es dependiente de la relación. Lo peor que le puede ocurrir a un ser personal es el egoísmo. Un ser personal que respecto de otro ser personal adopte una actitud instrumentalizante afecta a su propia dignidad. Con otro ejemplo: se dice que la mujer puede ser empresario lo mismo que el varón, pero lo es de un modo distinto, por ser más convocante o reunitiva.

La dinámica femenina está más próxima a su personalidad que la masculina, es decir, el hombre puede separar los asuntos más de sí; puede actuar de una manera más genérica, sintiéndose en su ser profundo menos comprometido que la mujer. También por eso la relación sexual es mucho más personal para la mujer que para el varón, y lo es porque el varón es más capaz de desligarse de sus acciones, de cosificar, de alejarse personalmente de esa relación, es decir, de estar menos comprometido en el asunto. Por eso se puede decir que es menos afectado. En cambio, la mujer puede frustrarse más en su personalidad que el varón por el desorden sexual. El varón también puede frustrarse, pero quizá a más largo plazo, o desde otros puntos de vista, o con otras actividades. Con un ejemplo muy elemental: es evidente que la madre tiene una relación mucho más intensa con su hijo que el padre. Basta notar que el hijo está en el seno de la madre. Dicho de otra manera: el hombre no puede abortar; la mujer, en cambio, sí. Con esto no se disminuye, de ninguna manera, la importancia de la paternidad.

La única capaz de abortar es la mujer, pero cuando aborta su vinculación personal, su misma realidad personal, es herida, vulnerada. El ser femenino es capaz de tener una relación personal con otra persona por cierto tiempo en el interior de su cuerpo. A veces, el feminismo sostiene que cada mujer es dueña de su cuerpo y, por consiguiente que tiene derecho al aborto. Pero esto es una equivocación para la mujer, porque ella misma se hiere como persona cuando aborta. Tanto se la hiere que en la práctica del aborto se le oculta el hecho a la mujer, porque cuando ésta lo ha visto se da cuenta su maldad.

Lo que precede se puede ejemplificar con una anécdota. Se trata del caso de una mujer que había abortado y que se confesó de haber cometido muchos pecados contra el sexto mandamiento y ahí se quedó. Pero el sacerdote le dijo: hay un pecado del que usted no se ha acusado. ¿Cuál, es?, preguntó la mujer. Un pecado de asesinato, fue la respuesta. Entonces aquella mujer se echó a llorar desconsoladamente. Tratando de entrar en la mente de esa señora se podría decir que se dio cuenta de hasta qué punto su relación con el hijo era estrecha. Para decirlo de manera indicativa: la relación con el hijo de una madre es más intensa que la del padre. Esto es somática y psicológicamente claro.

De manera que ese asesinato no era el de una persona extraña, sino un asesinato que afectaba a su mismo carácter personal. Lo descubrió en ese preciso momento. Lo había olvidado. Tenía más en cuenta el desorden en el que había incurrido, que el asesinato. Pero cuando cayó en la cuenta, ese pecado adquirió mucho más relevancia que los demás. Es claro que la mujer puede ser afectada en mayor medida por el desorden sexual que el varón. También la psicología y la psiquiatría lo ratifican: la mujer está más unida a su personalidad femenina que el varón a la suya; es más intensamente mujer que el varón varón.

La mujer se identifica más con su carácter femenino que el varón con el masculino, precisamente porque el varón tiene más trato con cosas, con objetivaciones, y por ello el varón (no desde el punto de vista personal) se identifica menos con su virilidad. En cambio, la mujer está más unida a su feminidad. De aquí también que su destino, y la propia captación de su importancia, está más vinculada a su sexualidad que en el varón. Esto tiene algunas consecuencias. Por ejemplo, el varón puede tratar a una mujer como una cosa, es decir, cosificarla. Esa cosificación es el modo histórico en que se ha vivido la desigualdad entre los sexos. El varón ha cosificado a la mujer porque trata la realidad prescindiendo de si es o no personal. Por eso muchas veces no tiene en cuenta el carácter personal del ser humano femenino.

El varón no ha comprendido la personalidad de la mujer. El varón puede ser más racional, pero eso no quiere decir que sea más inteligente. El que sea racional indica que tiene más facilidad para objetivar, cosificar; pero eso es tomar la realidad en su pura dimensión mostrenca. En cambio,

la mujer, para cosificar, tiene que esforzarse, tiene que evadir su centramiento. La mujer está más unida a su personalidad; por eso cuida más las relaciones personales.

En suma, la igualdad de los sexos no es homogeneidad, pues es claro que aquí hay una distinción. El varón es menos sexual (no en sentido biológico) que la mujer. En cambio, ésta es más una persona para la persona. Esto es una ventaja para la mujer, pues indica que la mujer es mejor maestra. El varón es más creativo, puede educar en relación con las cosas. Por ello tiene entre manos la docencia en las cosas teóricas o en las ciencias.

La mujer es más personalmente relacional, menos cosificante que el varón. La Madre por excelencia es la Virgen, que mantiene una estrecha relación con las tres Personas Divinas: Hija de Dios Padre, Madre de Dios Hijo, Esposa de Dios Espíritu Santo. La mujer reclama las relaciones personales. Por eso, la mujer es maestra del varón. Si el varón se queda en su carácter objetivante y no se da cuenta del carácter personalizante se degrada. En cambio, la cosa más terrible para mujer es ser tratada como cosa. Se suele decir que la mujer es más vulnerable, pero lo suele ser por la estupidez del varón, que no sabe cuándo trata con cosas y cuando con personas.

Una de las grandes averiguaciones de la sabiduría cristiana es un pasaje de San Pablo: la cabeza de la mujer es el varón y la de éste es Cristo. Algunos dicen que eso no está revelado y que es mejor no forzar las cosas, sino tratar de entenderlas. Pero no; si está en las epístolas, está revelado, es decir, no es una opinión de San Pablo, de la que se pueda prescindir diciendo, por ejemplo, que San Pablo está pensando como un judío y no como un apóstol.

La mujer tiene una captación de la realidad más en términos personales, más de relaciones personales, que el varón. Esto no quiere decir que la mujer no puede intervenir en la actividad productiva varonil, que tiene que quedarse en casa, y que no puede aparecer en el mercado de trabajo ya que éste tiene que ver con realizaciones objetivas. Pero ella marcará su impronta en dichas actividades.

El mundo cultural que el hombre crea depende, en definitiva, del lenguaje. Eso atenúa un poco el carácter objetivo de ese mundo creado por el varón; ese mundo ¿está cerrado a la interpretación femenina? Obvia-

mente no. ¿No puede la mujer ser empresaria, no puede ser política? ¿No puede desarrollar trabajos como los que desarrolla el varón? Desde luego que sí. Lo que pasa es que le cuesta mantener una actitud exclusivamente objetiva. Por lo tanto, su intervención en estos ámbitos de la realidad puede favorecer que este mundo sea menos cosificado de lo que el varón considera; un mundo en el cual atender a los componentes subjetivos es importante, hasta tal punto que si eso no se tiene en cuenta se puede llegar a un mundo de complejidades ingobernables por excesiva especialización. Las cosificaciones masculinas llevan a las especializaciones y a hacer intolerable un mundo complejo.

Quizá la intervención de la mujer en estos asuntos sea entrar a resolver estos problemas por vía personal. ¿En qué se podría notar? En varias cosas, porque la mujer puede ver mejor los componentes que tienen que ver con seres humanos. El hombre está demasiado proyectado, demasiado obsesionado por la gestación de la obra, por lo cual a veces se hace insensible, tosco; ve la cosa tal como es, pero aislada, es decir, sin ver que ahí están comprometidos seres humanos. Por eso aquí la mujer puede intervenir de manera decisiva. Entonces ¿cómo se podría ver cuál es el enriquecimiento del mundo del trabajo que la mujer puede llevar consigo? La verdad es que alguna vez uno dice: eso que ha visto ésta a mí no se me hubiese ocurrido nunca. Una mujer puede hacer más habitable el mundo humano. Puede remediar los descuidos varoniles, que son de mucha importancia. Esto no es una interpretación ornamental de la mujer.

Cuando interviene una mujer humaniza. Hay una imagen de la Virgen en España que enseña mucho. Esta imagen es la Virgen del Rocío, que está en Andalucía. Los andaluces tienen un sentido de la maternidad de la Virgen realmente espléndido. Su peregrinación a este santuario es todo un acontecimiento. Pues bien, esa imagen está cubierta con un manto un poco raro, ya que sólo se le ve la cara, muy bonita, con unas facciones muy delicadas. El manto de la Virgen tiene una especie de redondelas en el borde de modo que cuando uno ve a la figura de la Virgen ve un conjunto de cosas redondas doradas. Si uno pregunta qué simbolismo es éste, con una decoración tan barroca, el almonteño, que es muy fervoroso, responde: "eso son los resplandores de la Virgen", "eso es el sol". Y eso ¿qué quiere decir? Y el almonteño contesta: "Es que la Virgen es el Sol".

En efecto, entre la Virgen y el Sol hay una relación especial, una relación que es difícil de captar hasta que uno se quita el pensamiento lógico objetivo. Entonces uno se da cuenta cómo el almonteño ha descubierto la feminidad. Uno de los secretos de la feminidad, la eternidad, donde está mejor es en la Mujer Eterna. La eternidad de la mujer está en la Mujer por antonomasia que es la Virgen. La Virgen es el Sol porque en la Virgen todo se reúne. La Virgen convoca; la capacidad de convocatoria es extraordinariamente femenina. Y por ahí uno empieza a darse cuenta de lo que es el ser personal. Es una capacidad unitiva en virtud de la cual es tan estrecha la vinculación que ya somos una sola cosa. El Sol es un resplandor de la Virgen, porque la Virgen lo ha hecho suyo, lo ha metido en ella misma porque ella convoca.

La capacidad de convocatoria es aquello con lo cual se pueden afrontar dos grandes temas: la belleza y el amor. La belleza es reunitiva. La belleza es aquella instancia que cuando aparece todo lo demás queda iluminado, como absorto. Eso es la belleza trascendental. La belleza no es el arte. El arte es una cierta aproximación a la belleza. La belleza es un trascendental del ser. ¡Los resplandores! Ahí está la clave de la belleza, que es muy difícil de decir, porque no es asunto lógico, no es relación de cosas, es una relación del ser personal.

El ser personal lo puede reunir todo. El ser personal puede hacerse con todo, sin estropearlo, sin deshacerlo, sino al revés, cuidándolo, prestándole mayor brillo. O sea, que el sol donde es verdaderamente sol es en la Virgen. Nietzsche tiene un canto al sol: «Ojo espléndido que siempre miras e iluminas». Pero no se da cuenta del ser personal. Sin embargo, la Virgen del Rocío es mucho más que el sol de Nietzsche, quien no acierta a ver que ese iluminar es distante. La mirada personal es una mirada que atrae y que incorpora en la misma medida en que respeta. En realidad iluminar es acercar. La luz es la viajera cósmica, es el gran absoluto cósmico de Einstein. Si es luz abierta por dentro, cuando ilumina algo lo atrae hacia sí; es una luz gravitacionalmente atractiva que no absorbe sino que eleva.

Los griegos unieron el bien y la belleza. Si es bello tiene que ser bueno, y si es bueno tiene que ser bello. Esto no es una interpretación ornamental, sino trascendental. La esencia de la mujer es la belleza, pero no la belleza ornamental, belleza de la araña que absorbe. No, eso es preci-

samente un vacío femenino: la coquetería, entendida como una manera de atraer como la lámpara que atrae a la mariposa y la quema es una degradación; a la mujer presumida, estentóreamente bella, hay que decirle que por demasiado arreglada no es bella. Si fuera bella iluminaría, no brillaría. No es lo mismo lo brillante que lo luminoso. El brillo es lo superficial, el niquelado de los coches. Hay que preguntar: ¿dónde está tu intimidad? Te has puesto una máscara y ya no eres tú misma. La belleza de la mujer es interior, pero lo es porque irradia y lo capta todo. Donde uno se da cuenta de esto es en los resplandores de la Virgen del Rocío. Esto quiere decir que la Virgen tiene todos los soles porque la Virgen es la Reina.

El amor es todavía más. Lo peor que le puede ocurrir a una mujer es afearse, lo que le acontece cuando se descompone y se hace arpía. Ante alguna mujer que no hace más que reclamar, hay que decirle: ¡calma, calma, que te descompones! La mujer por ser convocante puede ser una de las grandes solucionadoras del carácter no unitario de nuestra complejidad social, producida por las especializaciones. Arreglar ese mundo descompuesto puede ser su gran aportación a la vida del trabajo.

CAPÍTULO V
DIVERSAS VERSIONES DE LA CREACIÓN

En este capítulo atenderemos al estudio de tres versiones distintas de la creación, las ofrecidas por tres grandes pensadores: Eckhart, Leibniz y Hegel. Algunos teólogos y filósofos han pretendido incluir la nada en la criatura e incluso en Dios: el Meister Eckhart y Hegel, refiriéndola el primero al Verbo divino y el segundo a Cristo.

Paralelamente, apelar a la nada para entender la relación entre el Creador y la criatura comporta atribuir a Dios cierta posibilidad, lo que en Leibniz se lleva al extremo. Estos tres pensadores coinciden en asignar carácter primario a la intelección, con lo que intentan corregir la propuesta de autores neoplatónicos en quienes, por lo demás se inspiran. Por lo pronto, la revisión del neoplatonismo emprendida en la Patrística griega y continuada por los teólogos medievales, aún asumiendo la noción de *participación*, no admiten que el '*nous*' sea subordinado respecto de la primera hipóstasis. Ello permite, como ya hizo San Agustín, entender a Dios como '*Ratio*' –'*Logos*'–.

1. ECKHART

Juan Eckhart nació, según se suele decir, en la Turingia, pero es más probable que naciese en un pueblo cercano a Colonia, en 1260. Ingresó en la orden dominicana seguramente en 1276. Sus más tempanas obras son *Die Reden der undereheidunge* (1298) y *Tractatus super oratione*. Posterior es su *Collatio super Sententiarum*, y después unas *Quaestiones*, de las que nos han llegado tres, llamadas *Cuestiones parisinas*, que llevan por título *Utrum in Deo*, *Utrum intelligere angeli*, *Utrum laus Dei*, en las que se advierten ciertas vacilaciones que más tarde desaparecen. De su estancia en París tenemos dos *Quaestiones*: *Utrum aliquem motum* y *Utrum in corpore Christi*. A ella siguió el *Opus Tripartitum*, que es su trabajo latino más importante, que consta de tres partes: *Opus propositionum*, *Opus Quaestionis* y *Opus expositionum*. Entre ellas destaca la *Exposición del Evangelio según San Juan*.

En cuanto a las influencias sobre Meister Eckhart cabe destacar las de tendencia neoplatónica. También conoce al Pseudo Dionisio y a Boecio, ciertas obras de Platón y algunas de Aristóteles, así como algunas de los Padres griegos y otras de Avicena, Avicebrón y Maimónides. Para su mística es importante san Agustín.

a) La especulación de Eckhart

Eckhart se centra en el tema de Dios, lo que no es de extrañar, porque este tema es dominante en el transfondo de la escolástica. Se trata de una teología positiva en el sentido más moderno del término, es decir, pretende seguirse de una experiencia acerca de Dios, aunque prefiere una vía negativa o apofática. De este modo, filosofía, teología, exégesis bíblica y mística se escalonan, y a veces se funden e intercambian. Pero en Eckhart la filosofía y la teología se distinguen estrictamente. Esta oposición no tiene sólo sentido metódico, sino que afecta a los temas mismos. Este hecho, entre otros, presta al pensamiento del Meister dominico su peculiar carácter oscilante.

La discontinuidad es tan extrema que impide la constitución de grados de conocimiento. Es una peculiar versión de la teoría de la doble verdad de Averroes. En suma, filosofía y teología constituyen en Eckhart un binomio que agota por entero el saber, porque en el segundo de estos términos está recogida toda la estructura del saber sobrenatural. La extrema distinción entre el saber natural y el sobrenatural, no excluye a ninguno, como sucede en la '*devotio moderna*' de cuño luterano. En cambio, confunde el complejo carácter del saber sobrenatural.

Estas observaciones miran a una comprensión global del pensamiento de Eckhart, que es importante, pues es un hecho que en la historia de la filosofía esta comprensión no se ha dado. Quizá lo entendieron el Cusano y Leibniz, pero no lo entendieron ni Jacob Böhme ni Giordano Bruno, a través del cual llegó a Schelling. Entre los pensadores existencialistas fue Heidegger quien más se ocupó de su filosofía; pero mientras en Eckhart la angustia es superada en su raíz, para Heidegger es una preocupación central.

Esto permite fijar la posición de Eckhart dentro del complejo conjunto de las líneas doctrinales que aprovechó para formular su pensamiento. Como corresponde a un pensador medieval, recoge la tradición y matiza su sentido sin remodelarlo explícitamente por entero. Por otro lado, Eckhart no gusta de la discusión, pues su ánimo es siembre amable, cordial, y evita cualquier polémica tanto con los contemporáneos como con los antiguos. Incluso no cita nombres a no ser que quiera identificarse con el autor.

Conviene preguntar ahora si, en definitiva, Eckhart es un neoplatónico. Esto equivale a plantear la cuestión de su teología negativa. Ciertamente no toda teología negativa es neoplatónica. Su versión neoplatónica se puede resumir como sigue:

1) Es una vía ascensional que aboca a lo transinteligible y transontológico, y llega a lo inefable, a lo inopinable. Como dice Lossky, es una búsqueda en la que se desecha todo lo encontrado, negando al final la búsqueda misma.

2) Eventualmente, se da la posibilidad de instalarse en lo inefable, en el modo del éxtasis. Más allá de la instancia subjetiva del conocimiento,

igual que más allá del ser, la vía ascensional no queda en suspenso al alcanzar la fusión mística con el inefable.

En cambio, para la teología negativa de Eckhart, ante todo, el inefable es el '*esse*': "Deus sub ratione esse et essentiae est quasi latens et dormiens in seipso. Quando Deus non quaeritur dicitur Deus dormire". La idea de una búsqueda es superada con la expresión '*non quaeritur*', que cabría entender, ante todo, como el descubrimiento de que, aún buscándolo, Dios es inalcanzable. Eckhart interpreta en este sentido varios textos bíblicos: "Vere tu est Deus absconditus" (*Isaías,* 45, 15) y el de Ezequiel en el que se habla de la puerta cerrada de la casa de Dios. El '*esse*' divino es el ámbito purísimo –'*puritas essendi*'– en que nada creado puede entrar. Hay también oscuras insinuaciones acerca del Dios desierto. En suma, mientras la apófasis de Plotino o de Dionisio se elevan hasta la exclusión del ser, la de Eckhart hace al ser el fundamento de la inefabilidad divina. En esto parece estar de acuerdo con Santo Tomás, aunque las intenciones de uno y otro son diferentes.

b) El ser como inactividad en Eckhart

El ser escondido no es, en modo alguno, transinteligible considerado en sí mismo. Incluso en las primeras *Quaestiones parisienses* parece ponerse el constitutivo formal de Dios en la intelección: "Si tu intelligere vellis vocare esse, placet mihi. Dico nihilhominus quod si in Deo est aliquid quod velles vocare esse sibi competit per intelligere". A continuación se refiere a Anaxágoras para quien el '*nous*' es inmiscible y, por eso, perfectamente puro. La '*puritas essendi*' es indiscernible de la pureza del intelecto. En otro lugar sostiene que "eadem sunt principia essendi et cognoscendi". Esto es distinto de la postura de Spinoza, ya que Eckhart distingue entre el Verbo en el intelecto divino y el verbo exterior. Un antecedente de esta noción puede ser la distinción del '*logos*' como '*endiathetós*' y '*prophorikós*' en los estoicos.

Ser escondido sólo es trascendente en cuanto que es íntimo, es decir, en cuanto escondido en lo más recóndito del alma. Esta es la razón de la

inefabilidad, pues está siempre '*intus et intimius*'. Por lo demás, consta que Eckhart considera el éxtasis como una debilidad del espíritu.

Así pues, podemos concluir que, en lo decisivo, la apófasis neoplatónica no sólo no aparece en Eckhart, sino que incluso contradice su actitud. En vez de éxtasis podría hablarse de '*instasis*', pues el ser está siempre presente '*in abdito mentis*'; es el tema patrístico de la '*scintilla animae*'. La especulación es independiente de una heurística ascensional: en vez de extinguir la búsqueda al final, Eckhart la acalla antes de que se dispare. En este sentido también el movimiento de trascender es suprimido de raíz.

Esta postura doctrinal tiene como antecedente a San Agustín; "noli foras ire, in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas"[1]. "Deus est intimior intimo meo"[2]. Eckhart cita este texto en varios lugares de la *Expositio in Sapientiam* y en la *Expositio in Iohannem*. Ahora bien, donde San Agustín dice '*veritas*', Eckhart entiende '*esse*'. Parece así referirse a la doctrina tomista: "esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quo profundius omnibus inest"[3]. Aunque Eckhart no cita este texto ni ningún otro paralelo, parece claro que reconoce que Dios está íntimamente presente en cada una de las criaturas. Pero en lugar de entenderlo como una vía demostrativa de la existencia de Dios a partir de sus efectos, Eckhart subjetiviza esta presencia divina: de las dos presencias internas, una de tipo noético y otra de tipo metafísico, hace una sola; o dicho de otra manera, transforma una noción metafísica tomista en una noción espiritualista agustiniana. Esta amalgama da lugar a algo nuevo:

1º. Eckhart equipara la presencialidad de Dios al '*esse*' divino y a su inaccesibilidad. Así, comentando un texto del *De doctrina cristiana* en que San Agustín señala la paradoja de la inaccesibilidad divina, Eckhart sostiene que si Dios es inefable también es innombrable; incluso no debe decirse que Dios es uno, pues en tal caso se dice algo de él.

El pasaje comentado del *Génesis* dice: "cur quaeris nomen meum, quod est mirabili?". Eckhart niega la vía heurística en virtud del carácter

1. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, I, c. 39.
2. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 6, 11.
3. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

'*absconditus*' del ser: "mirabile quaerere nomen eius cuius natura est esse absconditus". No se trata de una comparación entre nuestra debilidad cognoscitiva y la excelsitud divina, sino de una característica del ser divino mismo. El especial respeto por el nombre de Dios encuentra de esta manera una justificación teórica.

2º. Si consideramos a fondo la presencia metafísica del ser divino íntimo, concluiremos que a diferencia de Tomás de Aquino, el ser que es Dios no es activo, sino *quietud*. Así lo dice expresamente aquel texto: "Deus sub ratione esse est quasi dormiens"; es una quietud infinita que se hurta a todo dinamismo, '*pelagus essentiae*', no alterado por ninguna tensión. La ausencia de actividad no es sinónima de pasividad e imperfección, sino más bien de lo superior a toda actividad. Pero a esa superioridad Eckhart no le atribuye carácter de principio, precisamente porque ha vertido la trascendencia en la intimidad. Tampoco esto es un panteísmo craso, porque se trata de lo que está antes de toda producción, moción o efectuación sin ser su principio. Este sentido del ser como presencia inactual se encuentra en muchos pasajes; además de los citados, puede verse en el *Sermón* alemán 15, donde aparece la noción de '*Grund*': el fondo del alma y el fondo de Dios son un solo fondo. Sostiene que en el fondo de Dios no puede penetrar ni la Trinidad, pues excluye toda actividad, fin o principio.

La doctrina de Eckhart sobre el ser divino puede resumirse en dos preguntas:

1ª) Lo que acabamos de decir ¿conlleva que en Eckhart no hay momento apofático alguno? La contestación a esta pregunta ha de ser negativa. Es decisivamente teología negativa, pero no asimilable a la del neoplatonismo, pues no excluye ni niega nada, porque sólo quiere excluir la distinción que, para Eckhart, está ligada a la actividad. El ser divino es la indistinción sin más respecto de la criatura y de sí mismo. En este sentido es inactivo e íntimo. El texto decisivo sobre la indistinción divina incluye una serie de argumentos contenidos en la *Expositio in Sapientiam*. El tercer argumento dice así: todo lo que se distingue por su indistinción es tanto más distinto cuanto más indistinto, por lo mismo que la indistinción es su razón distintiva. Como se ve, no se trata de indistinción como '*ápeiron*' o como la sustancia de Espinoza, sino de indistinción de lo que no se confunde con nada. Esto mismo permite fundar la antítesis por un procedi-

miento que recuerda algunos movimientos dialécticos de la segunda parte del *Parménides* platónico: no hay nada más indistinto que Dios y la criatura, ya que no hay indistinción mayor que la que se debe a la distinción. Dios se distingue absolutamente de cualquier distinto en tanto que es la indistinción respecto de todo lo distinto.

El '*misterium simplicitatis*' es radicalmente no oponible, porque todo se distingue de él en tanto que es distinto, mientras que Dios es no distinto porque comprende todo lo distinto. El Dios de Eckhart se corresponde con lo que se distingue de él en tanto que lo distinto de él se distingue de sí por no ser simple. Esta interna distinción de la criatura es lo que permite decir que ésta no es sí misma y que Dios no se distingue de la intimidad de la criatura. La ausencia de intimidad de la criatura '*ut talis*' permite decir a Eckhart que la criatura es de suyo *nada*, o que se distingue del ser en cuanto que el ser es la intimidad. Por tanto, entre lo creado y el '*esse*' divino hay un muro infranqueable. Hay un sentido de la apófasis de Eckhart que está recogido enteramente por san Juan de la Cruz y que podríamos llamar *apófasis antropológica*, como se expondrá más adelante.

2ª) La otra pregunta que conviene formular al tratar del sentido del *esse* divino es si en Eckhart el '*esse*' divino es hipostático. ¿Se trata del '*esse subsistens*'? Hemos visto que se trata del ser presente, pero inactivo, es decir, el ser de todo, '*esse omnibus*', pero que no se confunde con nada, porque la indistinción pura es radicalmente distinta. Al ocuparse de este problema Siewerth, en su obra *El destino de la metafísica de Tomás a Heidegger* (1957), acusa a Eckhart de olvidar la hipóstasis. Parece preferible dejar la cuestión en suspenso señalando esta frase de Eckhart: "esse est id ante quod nihil".

c) El ser como actividad, según Eckhart

La actividad divina se caracteriza, según Eckhart, por la distinción, aunque no necesariamente por la dualidad. Asimismo es accesible al conocimiento natural, de modo que con respecto a ella la apófasis puede ser

sustituida por un juego de oposiciones que se pueden describir mediante una dialéctica.

Con todo, la actividad y la distinción coexisten con la quietud indistinta, con la única diferencia de que ahora Dios es lo radicalmente superior, el "nomen quod est super omne nomen", y no es ya inefable. La coexistencia de los dos puntos de vista es expresada por Eckhart con la fórmula "Deus totum intus et totus deforis". Estas dos perspectivas no se excluyen, aunque, desde luego, la coexistencia de los dos planos no da lugar a ninguna conjunción. Por eso la apófasis divina no se pueda constituir en el orden de la actividad, sino en orden a la quietud.

Considerado como nombre supremo, Dios es el primer principio, esto es, la fuente de toda actividad y, asimismo, radicalmente distinto de todo lo creado. La criatura se distingue de Dios como '*casus ab uno*', como '*ens obliquatum*'. La actividad de las criaturas está decaída y, por lo tanto, fragmentada o particularizada. De esta manera, el ámbito de la actividad se organiza en dos grandes apartados: la actividad inmanente y la acción '*ad extra*'. Considerada en el primer aspecto, el nombre supremo de Dios es el Uno. Según el segundo, su nombre supremo es el Omnipotente. Para el estudio del primer apartado, Eckhart reserva la doctrina de los trascendentales, es decir, que en tal teología, "la actividad divina *ad intra*" se plasma de acuerdo con ellos. Asimismo, la doctrina de las cuatro causas aristotélicas es reservada al segundo apartado, es decir, para el término de la actividad divina '*ad extra*'.

Para conectar los dos apartados de la actividad divina, Eckhart emplea los siguientes procedimientos:

a) La *dialéctica*.

b) La *analogía*, concretamente la de *atribución*, que se liga directamente al *Logos*.

c) Una peculiar interpretación de la *causa formal*, y en el caso del hombre, criatura viviente e inteligente, una peculiar versión de la *apófasis* que está vinculada al tema de la gracia.

Veamos primero el tema del *Unum*. Este tema aparece con algunas referencias a los neoplatónicos con la intención de justificar el dogma de

la consustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre: aunque procedan de Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo permanecen en el Uno por encima del universo.

Al ser el Uno el primer trascendental es atribuido, ante todo, al Padre, "fons et origo totius divinitatis", según la tradición cristiana. Pero el Padre no es causa de las otras Personas, pues sólo lo que procede del Uno bajo una razón distinta del Uno es '*extrafactum*'. Eckhart se distingue de Dionisio en entender que es el Uno y no el Bien el primer principio, y se distingue de Plotino al entender que no es el Uno, sino el '*esse*', lo inefable. El Uno no está por encima del '*esse*'. Paralelamente, el Uno es principio de distinción y no de indistinción.

Cabe preguntar si no ocurre, más bien, lo contrario, es decir, si Eckhart incurre en un error similar al de Gilberto de la Porrèe, para el cual en Dios hay que distinguir la esencia, la '*deitas*', que es genérica o abstracta, y el '*Deus*', que es concreto, subsistente. Este error fue condenado en 1143. Pero esta distinción no tiene paralelo en Eckhart, porque el '*esse*' es razón de indistinción y, por lo tanto, no se ve cómo podría distinguirse del Uno. Y, por su parte, el Uno tiene valor hipostático, subsistente, y no se ve cómo podría tenerlo al margen del '*esse*', o distinguiéndose de él, pues de acuerdo con lo que se ha dicho, el Uno sería '*nihil*' en sí mismo o en tanto que no distinto, y no hipostático.

En suma, el Uno es Dios bajo razón de distinción y actividad, es decir, Padre. En cambio, '*sub ratione esse*' Dios no engendra ni es engendrado. No hay una esencia divina superior a la Trinidad, pues ello implicaría el error de la cuaternidad, condenado a mediados del siglo XIII. El Uno es el primer trascendental en el orden de la actividad, es decir, primer principio, porque es el menos determinante, esto es, porque no añade nada al '*esse*'. Esto quiere decir que es de índole negativa. Así aparece el Uno como indiviso. De aquí se siguen las características de este trascendental que sienta el Meister.

a) El Uno es '*negatio negationis*'. Esta es su peculiar manera de entender la índole negativa del Uno. Nótese que esta fórmula excluye que Dios sea una negación inmediata, es decir, una directa oposición a la nada, o una negación relativa, un '*mè ón*' en sentido platónico. La negación relativa es propia del ente particular, al que corresponde el '*hoc aut hoc*'. La

negación de la nada no es directa sino mediata: "Deus est negatio nihil mediatione entis". Dios niega la nada con la creación. Por eso se distingue también de la criatura: es uno como '*negatio*' del '*aliquid*'.

b) En el *Sermón* alemán 21 Eckhart dice: Dios niega, tanto dentro como fuera de él, en Dios nada existe como '*aliquid*'. La distinción entre Uno y otro se distingue del Uno. Por eso, supuesta la creación, esta distinción exige la interpretación del Uno divino como '*negatio negationis*'.

La inconsistencia del ente particular, que de suyo no se distingue de la nada, la expresa Eckhart en relación con la imposibilidad de entender a Dios como mero '*aliquid*'. Tan necesario es Dios que ni siquiera él puede existir sin él mismo. Dios es, pues, el '*esse sibi*' y el '*esse omnibus*'. Sin Dios, Dios es '*nihil*'. Con esta fórmula se asegura la interpretación del Uno como afirmación o positividad pura. Por eso, la positividad del Uno no es una simple trivialidad dialéctica, sino el sentido profundo del '*esse sibi*'. Precisamente por eso Eckhart expresa la afirmación como '*reditio*', o de modo todavía más expresivo, como "bullicio sive perfusio in se fervens. Lux in luce in se totum penetrans et se totum conversum". La conversión reflexiva se compenetra y se autotraspasa. La interioridad activa de esta identidad es el amor[4].

Señalemos aquí que la '*reditio*' de Eckhart se distingue del movimiento triádico del Proclo. La distensión de la mónada en el '*próodos*' rompe la unidad que sólo se recupera en la fase siguiente, la '*epistrophé*'. Para Eckhart, en cambio, la '*reditio*' y la '*bullicio*' tienen como elemento la unidad y, por tanto, la simplicidad. Al acentuar el momento unitario de la Trinidad, Eckhart se mantiene dentro de la tradición de la línea latina y se distingue del esquema griego.

Para Gregorio Nacianceno, por ejemplo, la distinción hipostática de los tres consustanciales se expresa como mónada que se pone en movimiento para superar la díada y detenerse en la tríada. Esta imagen supone la ambivalencia del término mónada, que designa, a la vez, la esencia común de la tres hipóstasis y la fuente única de las procesiones: el Padre. Según Eckhart la superación de la díada no es la reflexión sobre sí mismo

4. La rectificación de Eckhart se encuentra, a mi modo de ver, no sólo excluyendo el carácter reflexivo de la actividad, sino destacando la condición creatural del 'además'.

en el tercer término hipostático, sino el despliegue perfecto de la mónada, su apertura en la Trinidad personal. La identificación del Padre con el Uno y la indistinción del '*esse*' permiten a Eckhart dar al esquema latino un carácter cerrado.

Por tanto, la '*reditio*' es absolutamente anterior a toda división. Con esto Eckhart excluye el '*aliquid*' de Dios, y se distingue netamente de Hegel, para quien la síntesis es final y, por tanto, incluye la dualidad. Eckhart usa para expresar este asunto la descripción "rota in medio rotae": la actividad *dentro* de la actividad. Paralelamente, la nada no es siquiera un correlato del '*aliquid*', sino que sólo se revela en el intento de yuxtaposición. En sentido propio, la nada no es un término absoluto directamente opuesto a Dios, sino la misma imposibilidad de yuxtaponer o añadir el '*aliquid*' al Uno. Esta *aliquidad* es lo que aparece en la criatura. En Eckhart falta la 'y' de Hegel, que llega a decir que lo infinito junto a lo finito es finito.

Examinemos ahora lo que Eckhart dice del '*verum*', que para él es el *Logos*: "ego sum veritas". Logos para Eckhart significa dos cosas: la '*ratio*' interior en Dios, y la palabra proferida exterior, que es el principio formal de la creación, al que se refiere la analogía de atribución. Sólo en este segundo sentido el '*logos*' tiene que ver con el '*nous*' plotiniano. Aquí vamos a examinar el primer sentido, es decir, el *Logos* silencioso, que no es '*verbum*', sino el sentido trascendental del '*verum*'.

El paso del Uno al *Logos* se establece en Eckhart sentando un descubrimiento especulativo de primera magnitud: el *Logos*, '*ratio*' divina, es la diferencia como tal. Eckhart emplea el término '*underscheit*'. Esta diferencia no es numérica, es decir, no es la díada. El *Logos* en tanto que diferencia como tal no rompe la unidad del Uno.

Por lo pronto, la diferencia es exigida por el Uno, que sin ella sería un puro bloque carente de vida. El Uno, que es Dios, no es la esfera homogénea y finita de Parménides, ni la unidad del ser de Meliso. El ser eleático es idéntico consigo mismo en un sentido material. En cambio, el Uno de Eckhart es '*circulatio*', '*reditio*', es decir, vida e inteligencia. Ello exige alguna distensión y, por tanto, diferencia. En el plano del "Unum in sinu Patris", el *Logos* como diferencia permite la superación del monismo materialista y, por tanto, también la superación del '*aliquid*'.

Eckhart apuntala su interpretación del '*verum*' con referencias al *Liber de causis*: "omne sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completa". Eckhart se ayuda de estas referencias, pero las transforma mediante una consideración bastante diferenciada, que es la siguiente: la diferencia interpretada precisamente como *Logos*, se reduce al *Logos*. Si el *Logos* es diferencia, la diferencia es *Logos*: sólo '*ratione differens*'. Es patente que esto es exigido por la '*reditio*' como '*reduplicatio*'. La diferencia estriba en que el *Logos* se anula en el *Logos* según el *Logos* mismo. La índole del *Logos* que hace de él imagen perfecta del *Unum* reside en su mismo carácter de *Logos*. Al establecer la diferencia, Eckhart la cifra en la logicidad y, por tanto, sin necesidad de dialéctica en el silencio de la intimidad. De esta manera la supera sin más reduciéndola a sí misma. Esta superación no es dialéctica, sino más bien intrínseca, modal.

El texto que establece la índole de la verdad como diferencia es del *Sermón* alemán II: "Die einicheit ist der underscheit, und der underscheit ist die einicheit. Je der underscheit mer ist, je die einicheit eininischeit mer ist, wan dar ist underscheit ane underscheit". La diferencia sin diferencia es el *Logos*, la distinción sin distinción.

La '*negatio negationis*' engendra su propia '*underscheit*', pero en la diferencia como *Logos*, la diferencia misma es *Logos*, y así imagen del Uno. Esta doctrina preludia la equiparación kantiana entre '*Möglichkeit*' y '*Denkbarheit*', de la *Dissertatio* de 1770: la negación del pensar se reduce al pensar. Como antecedente se puede citar la expresión de Dionisio en que al *Logos* se le llama "differentia sine differentia discretionis", que aparece en un prefacio de domingo.

Es importante señalar que su preanuncio del kantismo no tiene intención precisivamente epistemológica, sino que el descubrimiento del *Logos* como elemento puro le sirve para tres cosas:

a) Para justificar el carácter hipostático del *Logos*. El *Logos* se reduce a sí mismo sin necesidad de apelar a una radicalidad más profunda. Además, el *Logos* es simple y por eso se asimila al '*esse quod est Deus*'.

b) Para poderlo entender como '*plenitudo idealis*' sin mengua de su simplicidad. El *Logos* contiene todas las esencias, todas las '*rationes*'

ideales, pero en ese sentido es el círculo ideal infinito y no es limitado por ninguna circunferencia, porque su centro está en todas partes[5].

c) Para entender el *Logos* como causa formal impermixta del universo creado. Toda quididad en el *Logos* es reduplicativa, se reduce a sí misma sin necesidad de ser producida '*ad extra*'. En el *Logos*, según Eckhart, '*res non habet esse*', es decir, no es algo creado, sino increable. Aquí vuelve a emplear expresiones del *Liber de causis*: "causa prima regit res omnes praeter communicatur cum eis"; "Prima rerum creatarum est esse".

Tal vez el antecedente más significativo de esta caracterización de la idealidad no sea el '*cosmos noetós*' platónico ni sus derivaciones neoplatónicas, sino las observaciones de San Agustín acerca del silencio de Cristo ante la pregunta de Pilato sobre la verdad: "Veritas est: noli quaerere quid sit veritas". Eckhart llama a la situación intralógica de la esencia '*esse virtuale*', en contraposición al '*esse creatus*'[6].

Por su parte, el '*bonum*' significa para Eckhart la vida infinita que permanece en sí misma como perfecto hervor compenetrativo, esto es, como amor. En ese sentido es la actividad que está más allá de todo fin. "Si preguntas a la vida: vida ¿para qué vives? Te responderá: vivo para vivir". Así pues, es gratuidad pura como plenitud desbordante '*ad intra*'.

d) La criatura según Eckhart

Consideremos ahora el orden de las criaturas. Aquí ya no se puede hablar de propiedades trascendentales; se trata de un orden activo que se entiende, ante todo, según las causas aristotélicas. El principio supremo de la operatividad es el Uno, y el paso de la identidad '*ad extra*' es posible por el *Logos*. Eckhart entiende la creación desde el *Logos*: el Uno, primera fuente, es causa según el *Logos*. En cuanto causa, el *Logos* mira al exterior, al efecto: es el *Logos* sonoro, proferido, la Palabra divina omnipoten-

5. Algo semejante dice Nicolás de Cusa.

6. A partir de la revisión del neoplatonismo por parte de San Agustín, incluso Santo Tomás admite una triple condición del ser de la criatura: "esse rerum in Verbo; in propria natura; in intelligentia angelica" (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 6 y a. 7).

te: “in eo omnia constant”. Eckhart resalta la ventaja de los filósofos cristianos sobre los paganos que desconocen la revelación trinitaria y, por tanto, no llegaron a conocer la creación. La criatura es el *Logos* como Palabra que resuena y es escuchada. Es de observar que Eckhart modifica profundamente el sentido aristotélico de las cuatro causas.

La actividad interna de la forma sólo puede traducirse al exterior por la eficiencia que, por tanto, es el encauzamiento ‘*ad extra*’ de la formalidad, aunque también se podría decir que el despliegue exterior al Uno de la causa formal cumple la función de la eficiencia. Así es posible lo que se puede llamar *análisis del Logos*. La causa eficiente es ese análisis que no es cuestión de lógica, sino activo, creador. Sin embargo, aquí el pensamiento de Eckhart es todavía más complejo. Podría creerse que el término creado es la esencia particular, o que crear es dividir la esfera ideal infinita. Sin embargo, el análisis no divide al *Logos* como tal, y eso quiere decir que las esencias de las cosas siguen estando en él, por lo que no son términos de la creación sino increables. En suma, el término de la acción creadora considerada ‘*ad extra*’ es precisamente la causa material. De esta manera Eckhart intenta superar la visión pagana de la materia como presupuesto inderivable. La paradoja eckhartiana estriba es que al intentar la visión creadora de la materia se cierra la visión creatural de la forma.

Eckhart entiende la materia creada con los siguientes caracteres: a) ante todo, como *hypokéimenon* o sustrato, es decir, como término de la eficiencia creadora. Este carácter fusivo de sustrato y término es la condición necesaria para que el punto de vista natural se distinga sin más del teológico.

b) De aquí resulta que el sustrato como ‘*extrafactum*’ se distingue sin más del *Logos* como principio y, por tanto, que caiga en la región del número. Dios es el Uno y la materia el dos, díada y, por tanto, se desarrolla en la serie de los números. La distinción numérica se debe a la materia: ‘*regio disimilitudinis*’.

c) La distinción con Dios significa también pasividad. Esto hace que la materia no pueda ser considerada reduplicativamente, es decir, que sea ‘*nihil*’, o sea, carente de fondo, esto es, de ‘*esse*’ divino. En rigor, el único fondo es el ‘*esse*’ divino. Dicho de otro modo, el ‘*esse*’ es lo más profundo, el fondo secreto de la criatura, la cual no es causada por Dios, sino que

es '*nihil*' en tanto que creada en Dios. La criatura espiritual es creada sin salir del '*esse*' divino como fondo, mientras que según su carácter material, es decir, como sustrato, la criatura monopoliza la distinción respecto del ser. Si intentáramos encontrar en ella el ser, sólo constataríamos su ausencia. Por ello mismo, el ser divino no es otro que el de la criatura espiritual. Por tanto, la intimidad del ser es inasimilable al supuesto creado.

Ahora bien, si el supuesto creado se distingue sin más del '*ipsum esse*', que es el fondo, hay que sostener que es incapaz de recibir a Dios. Si la materia no es lo último en el orden de la profundidad, tampoco se compone propiamente con la forma. La forma se refiere a la materia sólo en el despliegue de la eficiencia, y esto quiere decir que la empapa sin sustratarse en ella. Para explicar este extremo, Eckhart usa la metáfora de la '*lux in medio*'. El medio, el aire, es atravesado por la luz, pero no se apropia de ella, no se hace luciente sino en cuanto que la refleja. Por tanto, basta con que la emisión cese para que el aire sea pura tiniebla. En resumen, la materia informada para Eckhart no es otra cosa que el medio iluminado. Lo que ocurre es que la creación terminativa, es decir, la materia, es inseparable del flujo iluminante del rayo que la atraviesa. Así pues, la esencia en la materia es la iluminación. Por eso en la criatura no se ve el foco: contemplada en la materia el carácter hipostático de la esencia es incognoscible.

La metáfora de la luz posee un valor tan íntimamente ontológico para Eckhart que con ella describe la causa final. Si visto desde Dios el rayo iluminante es descendente, eficiente, visto desde la criatura es ascendente, final. Así pues, el rayo iluminante nunca llega a asimilarse quiescentemente a la materia. En consecuencia, la causa material no es otra cosa que el carácter de *todavía*, o no terminal, que la creación tiene antes del término creado. Así pues, lo que intenta Eckhart es eliminar el carácter de término de la causa final: para la criatura no hay ninguna situación de reposo, como dijo en una de sus pláticas a sus hermanos, la forma es siempre predicado, nunca sujeto. El '*ordo predicatorum*' se caracteriza por no tener luz, es decir, por carecer de ser.

Dejando a un lado el sentido increable de la causa formal, el orden causal es lo que Eckhart llama '*natura*'. La '*natura*' es la criatura '*simpliciter*'. Cuando Eckhart emplea el '*esse* en el sentido de '*natura*' sostendrá que el "intellectus non habet esse". Y cuando emplea el '*esse*' en sentido

de *Logos* dirá que "extra intellectus nihil". Esto no es una tesis acosmística, sino la mera distinción entre '*natura*' e intelecto. En este sentido, la caída de Adán sería un descenso de la vida intelectual a la vida natural. El intelecto no tiene nada que ver con el bien, porque no tiene nada que ver con la causa final, y éste es el sentido de la última proposición condenada: "quod Deus non est bonus neque melius neque optimus". Paralelamente, el ascenso de la causa final es un proceso '*in infinitum*'.

Así pues, con su peculiar interpretación de la creación, Eckhart desemboca en una desnaturalización del intelecto y de Dios. Esta intención se corresponde con la renuncia aristotélica a la matemática para atender al estudio de la naturaleza. Las expresiones de Eckhart en que la criatura se reduce a la nada son frecuentes y condujeron a la condenación de los pasajes en que afirma que la criatura es '*purum nihil*'. La tesis de Eckhart es que lo que la criatura tiene de propio es no ser nada. "Unde Gregorius ait quod omnia in nihilo redigeretur si non ea manu teneret omnipotentia creationis"[7]. Esta proposición es tradicional si no se toma la nada en sentido absoluto. En otro caso ofrece dificultades insuperables, como muestra la tesis tomista: "non ens non habet ex se ut sit verum, sed solum, ex intellectus aprehendente ipsum"[8].

La cuestión puede resumirse así: ¿la nada es creada y existe o no existe nada creado? Según Eckhart "de ente nihil negari potest nisi negatio negationis unitatis". Así pues, según Eckhart, la nada es la negación de la realidad de la criatura considerada en sí misma, como dice en un comentario al Evangelio de San Juan: "extra Deum, utpote extra esse, non est aliud nec aliquid"[9].

e) La antropología eckhartiana

Este aspecto de la doctrina del Meister se puede encarar como el tema del fin de la ética. Se ha visto que las criaturas no poseen en sí mismas

7. *In Exodo*, nº 29.
8. *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 7, ad 4.
9. *In Ioannis Ev.,* I, 38.

ni ser, ni uno, ni esencia, ni bien. Pero hay una de ellas en que no sólo se da la realidad natural, sino también la inteligencia. La composición entre naturaleza e inteligencia en el hombre produce, como era inevitable, una concepción orientada, sobre todo, por intereses éticos y místicos.

1. Como naturaleza e inteligencia son irreductibles, el hombre al reunirlas ambas es la criatura en que se da realmente la distinción. Si en Eckhart hay alguna distinción real, es la que se da entre inteligencia y sustrato material. Así pues, considera que el hombre es el lugar geométrico de la distinción real.

2. Psicológicamente la inteligencia humana es la facultad de abstraer, es decir, de desnaturalizar la esencia.

3. Considerada en orden al supuesto humano, la inteligencia es la capacidad de superar el propio ser natural. Este plano superior se define por dos consideraciones solidarias.

a) En orden a la propia supositalidad humana, la inteligencia es la capacidad de autonegación, de autodejación: el tema del '*lassen*'. En tanto que la inteligencia abandona su propio ser natural penetra en la esfera intelectual infinita y se convierte en sentido objetivo con su propia esencia, tal como se encuentra en el *Logos*. Este es el fin de la ética: identificar la propia esencia en Dios y en el intelecto. Esto es desarrollado en el sermón '*De homo nobilis*'. De esta manera el hombre llega a ser como la '*stella matutina*', que se mantiene junto al sol, o como el adverbio que acompaña al Verbo. Este sentido antropológico de la apófasis es insospechado por el neoplatonismo.

b) Al superar al '*ens commune*' aparece el tema del '*anima quodammodo omnia*', pero en rigor el hombre no se identifica con Dios. Su conocimiento entonces es matutino, intermediario entre lo divino y lo creado. El Cusano sostiene algo similar[10].

10. Eckhart atribuye al hombre lo que San Agustín considera propio del ángel, de acuerdo con la interpretación del inicio del *Génesis* que glosa Tomás de Aquino (*S. Theol*., I, q. 58, aa. 6 y 7). En la narración bíblica el conocimiento angélico sería indicado por la palabra *día*. De manera que cada uno de los seis días que se mencionan denotarían seis tipos distintos de criaturas en tanto que presentes al conocimiento angélico. Y como en esos días se habla de mañana y tarde, San Agustín distingue el conocimiento matutino y el vespertino.

c) A la criatura que se autotrasciende y se alcanza en Dios le es propio recibir la gracia, que para Eckhart no es una cualidad, sino una relación. En este sentido la gracia continúa el intelecto, es decir, refuerza su capacidad autonegativa.

d) La gracia repite también el proceso '*in infinitum*', pues en último término esa relación es indefinida. Eckhart emplea al respecto la metáfora del calor y del fuego: el calor se asimila al fuego pero no es su esencia. Esa finitud de la gracia no tiene para Eckhart carácter angustioso, pues sólo sería insuperable si la gracia no fuese en el fondo, es decir, en el '*esse*', la misma gloria. Se vuelve a encontrar aquí el indiscernimiento en los grados de lo sobrenatural.

La indistinción de gracia y gloria en el orden del '*esse*' divino es la clave para entender el tema de la '*scintilla animae*'. La chispa divina es, por lo pronto, el ser divino como fondo abismal por debajo o más íntimamente que el supuesto natural humano y anterior a él. Más aún, la '*scintilla*' puede ser la misma coincidencia con el fondo abismal. Tal coincidencia es exclusiva del hombre pero imposible sin la gracia. Se ve que sólo en Cristo pueden coincidir hipostáticamente el '*esse*' divino y el alma del hombre. Es el dogma del Concilio del Calcedonia.

El tema del nacimiento de Cristo en el alma es una de las constantes del Meister. En último término su mística es cristocéntrica. Por eso dice que si pudieras anularte a ti mismo aunque no fuese más que un instante, entonces todo lo que reside del misterio increado dentro de ti te pertenecería.

f) Valoración de la especulación eckhartiana

Eckhart es un pensador medieval. Dentro de esta fase podemos caracterizarlo por la fusión indiferenciada de los rasgos de lo sobrenatural. Como esta indiferenciación es un error teológico, el pensamiento del Meister no es estrictamente ortodoxo. Para que una mística sea ortodoxa es menester que no sea exclusivamente especulativa; la corrección de Tauler consiste en esta observación.

Eckhart es ciego para el valor del símbolo. Paralelamente, da poca importancia a los sacramentos y reduce la humanidad de Cristo hasta el punto que se le podría acusar de *docetismo*. Aunque también podría decir

que su especulación no es otra cosa que un símbolo de Cristo de acuerdo con su ciencia humana y su ciencia divina.

Prescindiendo de la teología y centrándonos en la metafísica, puede decirse que Eckhart se reduce a una pérdida de los trascendentales, a una teoría de la causalidad que se vierte en una interpretación muy pobre de la analogía de atribución, y en una especial versión de la dialéctica.

Por mi parte, no puedo aceptar la distinción entre el ser inactivo y la actividad divina, pues ello lleva consigo una concepción muy limitada del dogma de la Santísima Trinidad.

De otro lado, como ya se ha indicado, la indistinción del '*esse*' divino, en tanto que fondo inactivo respecto del alma humana, aun siendo extraintelectual, no permite distinguir el ámbito de la criatura material y espiritual del sobrenatural. Como consecuencia del planteamiento dialéctico Eckhart deja indiscernidos los niveles tanto de lo creado como de lo elevado mediante la gracia y la gloria que, a su vez, los equipara.

Para aceptar de alguna manera esa inactividad, cabe entenderla como algo distinto de la creación sin ser estrictamente idéntico a Dios. Para ello, puede acudirse a la doctrina tomista de los futuribles, que en algún sentido también es aceptada por Eckhart. Pero si se sigue esa doctrina, la dualidad tajante de Dios y la criatura debe ser acompañada por la aceptación de un tercer término.

2. LEIBNIZ

El pensador de Leipzig (1646-1716) se graduó de bachiller con la *Dissertatio De principiis individui* (1663) inspirada en el nominalismo. En Jena estudió matemáticas con Weigel, cuyo intento de reavivar el aristotelismo le influyó fuertemente. En 1664 recibió el título de *Magister Philosophiae* con una tesis sobre filosofía del derecho. Su *Dissertatio de arte combinatoria* es de 1666. Hasta 1672 permaneció en Maguncia donde se consagró a estudios jurídicos para reunificar las confesiones cristianas, así como a cuestiones físico-matemáticas en las que criticó a Descartes. Descubrió el cálculo infinitesimal en 1676. A partir de 1686 publicó sus obras

filosóficas más importantes: *Discurso de Metafísica*, el *Nuevo sistema de la naturaleza*, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y la *Monadología*. Como se ve, su obra es compleja, pero fue prácticamente desconocida durante su vida.

a) La teología natural leibniciana

'*Teodicea*' es una palabra de Leibniz que, a mi modo de ver, es una mala denominación de la *teología natural*. Los motivos son, que como es sabido, Leibniz entiende que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles. A primera vista se trata de una tesis optimista, pero en el fondo no lo es. El mejor de los mundos posibles es aquél en que no caben más posibles. Esto significa que el criterio de creación es un criterio de compatibilidad. Pero si en Dios existen todos los posibles, los creados deben ser acotados. Con esto algunos posibles se quedan fuera de la creación. Esto introduce un hiato que sólo puede salvarse si no se define a Dios como omniposibilidad.

Asimismo, es claro que el criterio de compatibilidad de los posibles creados lo es de unidad. Es la famosa noción de *armonía preestablecida*. Según esto cada una de las *mónadas* creadas (son mónadas precisamente en cuanto que creadas) es un punto de vista que comporta jerarquía, es decir, todas las mónadas creadas son iguales salvo en grado. En resumen, Dios crea una pluralidad de realidades que constituyen una pura jerarquía.

Para refutar a Spinoza, Leibniz entiende que el criterio de elección divina es la *voluntad* (lo creador en Dios es la voluntad). Con el criterio de optimación parece que se elimina el panteísmo. Pero tampoco sería digno de Dios crear algo menos que el óptimo. Aquí *óptimo* significa la mayor cantidad, es decir, el mayor número de grados, que van desde el ínfimo al máximo. Al recurrir a los grados parece eliminarse el criterio numérico. El óptimo lo es desde dos puntos de vista: primero, porque así se logra el máximo número de mónadas creadas; segundo, porque el bien de cada mónada, es decir, la voluntad de cada una, no se distingue del bien de to-

das. El criterio de distinción monádica es, por tanto, estrictamente jerárquico.

Según esto, Leibniz sólo puede entender el *mal* como *ausencia de totalidad*. Rechaza que Dios pueda crear todo lo posible en absoluto, porque, él mismo es el máximo absoluto de posibilidad y, como tal, increable. Así pues, el mal es inherente a la creación. Por eso digo que el optimismo leibniziano es aparente. Lo creado incluye inmediatamente una dosis de mal. Y esta dosis afecta a todas las mónadas, lo mismo que a su conjunto. Así pues, el mal es inevitable. Por eso, también el mal ha de jugar a su modo, como se concibe en la peculiar dialéctica de Leibniz.

En primer lugar, para una mónada existir significa moverse. La existencia es el movimiento. Si una mónada alcanzara un estado de reposo, incluso en el bien, ello significaría que dejaría de existir. Por tanto, cada mónada, considerada '*a parte post*', es temporalmente indefinida, eterna en cuanto carece de último término. Naturalmente esto no se puede decir de Dios; en cambio, la mónada creada no puede descansar, porque dejaría de ser. En consecuencia, el mal está incluido en la misma teleología de la mónada, pues sería contradictorio que una mónada lograra absolutamente su bien.

A la vez, Leibniz sostiene que una mónada es creada en tanto que todos los posibles tienen el *apetito* de existir. Ese apetito implica desgracia en cuanto que ha de ser insaciable, puesto que su saciedad sería su aniquilación. De esta manera, el mal está incluido en el orden moral, no ya como pecado, sino en la consideración del logro del fin.

Pero todavía hay más. Leibniz sostiene también que los males distributivamente considerados consisten en grados de conocimiento poco claros. Según esto, la mónada es feliz en la misma medida en que se va aclarando, es decir, en tanto que sus representaciones son más nítidas. Pero esa nitidez tampoco puede ser completa, pues todas las representaciones monádicas van mezcladas con cierta confusión. Digamos de paso que la teoría del *progreso* es un invento de Leibniz. Pero aquí notamos cierta incoherencia.

La mónada progresa con altibajos. Leibniz dice que esto le viene bien por ser un claroscuro. Es como las distintas tonalidades de un cuadro. Cierta variación o disimilitud permite un mayor agrado. Así pues, si la

unión de oscuridad y luz contribuye a la *felicidad*, hay que admitir que la felicidad tiene como una de sus condiciones el mal. La interpretación del mal como ignorancia relativa es explícita en Leibniz.

En el fondo, el mal físico y el mal moral son el mismo, es decir, el segundo se traduce inmediatamente en el primero. Esta ecuación se entiende si se tiene en cuenta la función de la voluntad en la creación: tanto el mal físico como el moral no pueden ser, en definitiva, más que oscurecimiento. Por tanto, para Leibniz, un condenado sería una mónada en que predominan las representaciones oscuras. Se trata, pues, de un mal en cierto modo relativo, es decir, una combinación con predominio de lo oscuro. Esto es así porque el sufrimiento mismo es tan sólo una representación confusa.

b) Valoración crítica

En resumen, insisto, el famoso optimismo leibniziano es, en el fondo, un pesimismo bastante serio. La reducción de la capacidad para el bien implica una disminución del poder divino para dotar de bien a la criatura. Si se tiene en cuenta también el conocido *panpsiquismo* de Leibniz, según el cual el primer analogado mónadico es el espíritu, no hay más remedio que admitir que las aspiraciones humanas son interpretadas de un modo muy corto. Asimismo, se ve también que si Dios está ligado al mal, lo que la ontología de Leibniz tiene de teodicea es inevitable. En resumidas cuentas, entre no existir y existir es mejor existir, pero existir implica el mal. De acuerdo con esto, la famosa pregunta de Heidegger "¿por qué el ser y no más bien la nada?" revela una preocupación inevitablemente incluida en el meollo del pensamiento leibniziano.

Sostener que la finitud es un tipo de mal puede admitirse de manera analógica y abstracta. Pero en Leibniz está tomada en serio. Salvo que la mónada sea masoquista, cosa que a Leibniz no se le pasa por la cabeza, existir debe ser algún tipo de perfección. Pero si es imposible una existencia sin mal, la justificación de Dios es extrínseca, pues la omnipotencia divina se ha anulado. Dios no puede librarse del mal cuando crea. A Spi-

noza no le faltaba razón cuando sospechaba que Leibniz no podía librarse de la necesidad. Pero también en Spinoza el mal está más presente de lo que parece.

Si el mal es ontológico, hacer el bien es hacer el mal. Y si de entrada algo está mal hecho, hay que justificar a Dios, pero esa justificación es contradictoria, dialéctica. En definitiva, pensar de esta manera a Dios es incurrir en un *déficit ontológico*. Cuando la justificación de Dios consiste en una serie ininterrumpida de zancadillas, es evidente que se establece una ontología imperfecta. Ni el ser, ni la verdad, ni el bien están correctamente interpretados. Al respecto sostengo que al aceptar la distinción real '*essentia*' y '*esse*' en la criatura, se consigue una clave para librarse de la teodicea.

Cabe añadir que la superación hegeliana de Leibniz puede llamarse *moralismo*. Éste consiste en sostener que cada hombre tiene la capacidad de autojustificarse completamente. Esto implica la noción de *acción infinita*. Tal noción está formulada ya en su *Lógica* de Jena (1804) y se mantiene en toda su filosofía posterior. La acción infinita es la capacidad de realizarlo todo. Por eso el planteamiento del tema del Absoluto no puede ser abstracto: para que el Absoluto sea mío y no me anonade, he de identificarme consistencialmente con él. Si el Absoluto me aniquila como existencia monádica, eso no atañe a la acción infinita. Según esto, una *absolutización de la ética* postula la acción infinita. Acción infinita significa que yo lo puedo hacer todo y, por tanto, que nada parcial me satisface. La sustancia espiritual es el Absoluto en que se transforma la idea absoluta superando su alienación. Como exégesis de Leibniz la existencia de la sustancia es la fuerza pura. Aquí está precisamente el presupuesto de la absolutización de la ética. Frente a esto conviene tener en cuenta la postura de Aristóteles, para quien la elección ética tiene que ver con los medios. El fin, en definitiva, no es asunto de elección, sino de inclusión de uno mismo en la máxima amplitud.

3. HEGEL

Hegel nació en Stutgart en 1770 y murió en Berlín en 1831. En 1788 ingresó en el seminario teológico de Tubinga, donde elaboró el estudio comparado de la civilización greco-romana con la religión revelada. Allí conoció a Schelling y estableció contacto con el pietismo, donde se había intentado renovar el fervor religioso. Su carrera académica empieza en Jena en 1801 y finalmente en 1818 consigue la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín. Sus obras se pueden dividir en varios grupos: a) obras de juventud, que quedaron inéditas y fueron ordenadas por Dilthey. En ellas se ve su interés por el cristianismo. b) Escritos en que inicia su sistema: *La lógica* (Jena, 1802), *La filosofía del espíritu* (1807). c) Obras sistemáticas: *La ciencia de la lógica* (1814), *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). d) Cursos de Berlín, publicados después de su muerte por sus discípulos.

a) La figura de Cristo

En los fragmentos del primer periodo hegeliano hay una manera de enfocar la figura de Cristo desconocida en el siglo XIX. En esa etapa Hegel destaca dicha figura dentro de un contexto predominantemente laico. Hegel entiende que el momento de la historia judía en que aparece nuestro Señor es paralelo a aquél en que sucede la disolución de la cultura griega, a saber, la aparición de un individualismo desligado de la política, es decir, de la conexión con una comunidad viva y que tiene lugar en el mismo tiempo tanto en el ámbito romano como en el griego, situación que tiene lugar también en esa fase de la historia de los fariseos.

Para Hegel el individualismo es una contradicción que, por carecer de apoyo teórico, tiene que verterse en una actitud de oposición. En esa oposición la personalidad se crispa y aparece un profundo sentido de enemistad que se cuaja en la figura del fanático, es decir, en el hombre que se concentra en sí mismo para no disolverse, pero sin ser capaz por ello de algún despliegue o flexibilidad. Frente a esta cristalización de la mentali-

dad judía, Hegel coloca el movimiento de los esenios, en que sitúa la figura de Cristo. Éste significa, ante todo, la recuperación del sentido de la vida; debe tenerse en cuenta que en ese momento en Hegel predominó una actitud vitalista, teñida del tinte romántico.

En ese sentido se pueden recordar afirmaciones de Schlegel o Novalis, así como cierta influencia del aristotelismo. La vida es la realidad capaz de superar su propia individualidad a través de una actividad expansiva con la que puede aspirar a la totalidad o, con expresión de Spinoza, expansionarse al infinito. Dicha infinitud está vinculada a la conciencia de Hijo de Dios. El sentido de filiación implica tanto una no separación respecto del Padre como una distensión en que se alberga la amistad y la cordialidad y, a la vez, una actitud simpática con la creación. Así se supera la cultura farisaica, crispadamente individualista, que en los griegos tiene como equivalente a los estoicos.

Hegel en ese periodo maneja también la idea de que el amor posee también carácter unitivo, pues consiste en poner en común. Esta idea, antes que en Feuerbach o que en Buber, está en los escritos juveniles de Hegel. El amor es la realidad espiritual y al mismo tiempo sentimental en que el tú es el yo, y en que, por tanto, toda apropiación, es decir, la tendencia al egoísmo es hiriente.

La tercera idea hegeliana que aparece en esta fase es un intento de interpretación del *Prólogo* al *Evangelio* de San Juan. Es la pregunta por el significado de la palabra "logos" en este evangelista. La noción de "logos" se plantea en el plano trascendental, pues juega con dos nociones que son la intelección y el ser. Esta terminología tradicional era bien conocida por Hegel.

Trascendentalmente ser verdad es ser luz. La iluminación veritativa es interpretada por Hegel de una manera muy idealista. Aunque el Logos no sea una emanación de Dios, el ser divino tiene carácter emanativo. Aquí hay una resonancia de la distinción gnóstica entre Dios creador y Dios luz. Según el emanacionismo, en el ser divino se produce una dispersión que afecta al Uno. A su vez, el Logos es la unificación de la dispersión del ser. El ser en tanto que generante sucumbe a la dispersión, es decir, actúa a costa de su unidad. La coordinación de esa dispersión es el carácter iluminante de Dios, luz verdadera que ilumina a todo hombre.

Esta iluminación significa que el Logos descubre lo que hay de logos en la intimidad del hombre. Sostener que el Logos no es exactamente el ser es un recuerdo del neoplatonismo a cuyos textos apela Hegel en este momento.

Esa iluminación no consiste tan sólo en descubrir la unidad interna de la realidad, sino que en ella el hombre brilla con su propia luz. De esta manera se establece una clara equiparación entre el Logos divino y el fondo de la realidad. Para Hegel ese fondo es, a la vez, sustancial y espiritual. En esta última idea se anuncia lo que luego se aclarará más en el Hegel maduro: la identificación entre la razón divina y la humana, es decir, lo que cabe llamar monofisismo intelectualista.

Otra serie de consideraciones hegelianas de este periodo se refieren a la vida de la comunidad. La comunidad cristiana es estrictamente comunitaria. Hegel sostiene que los discípulos de Cristo vivieron en el recuerdo del Maestro estableciendo una comunidad vital. Pero como en la historia de la Iglesia reaparece el subjetivismo, la identidad histórica de la Iglesia y del Estado desaparece. Por tanto, la comunidad eclesial es una forma parcial de comunidad, en la que aparecen movimientos de crispación fanática, como, por ejemplo, la actitud inquisitorial. Esa limitación, según Hegel, aparece en la predicación de Cristo cuando sostiene que su reino no es de este mundo. Esta exclusión hace que la Iglesia sea inferior al Estado, que sería, según Hegel, el reino de Dios en la historia.

El comunitarismo de la Iglesia se contempla en actos litúrgicos y, por tanto, no tiene en cuenta una gran cantidad de elementos humanos. Es el famoso tema del alma noble que Hegel desarrolla en la época en que más preocupado estaba por la Revolución Francesa.

Otro tema en que se fija Hegel en este periodo juvenil es la fe cristiana. La fe del discípulo de Cristo es, efectivamente, un modo de llegar al Absoluto, pero no racional, sino oscuro. Esta apreciación negativa anuncia ulteriores desarrollos: la plenitud de la fe tiene que ser la identificación entre razón divina y humana. Es la tesis propia del monofisismo.

b) La dialéctica

La segunda fase de la filosofía hegeliana se puede resumir así: la experiencia crítica de la Revolución Francesa es el gran disparadero de su filosofía madura. Lo mismo que Lamennais y otros pensadores del primer tercio del siglo XIX, Hegel, al reflexionar sobre la Revolución Francesa, sostiene que ella se ha sido incapaz de hacer que el gran desarrollo sapiencial de la Ilustración suministrara a la sociedad su propio logos. Ahora bien, la sociedad en su mismo despliegue histórico debe ser estrictamente razón. Por tanto, debemos buscar, no la razón que sirve para entender los astros, sino aquella con la que se puede pensar la sociedad intrínsecamente racional. Estrictamente, esta razón es la *dialéctica*.

El método dialéctico es una asunción de la cristología, pero ahora separada de su visión vitalista y amorosa, es decir, llevada al momento del poder supremo de la razón. La razón es ahora el poder supremo porque es la que toma a su cargo el desarrollo de la realidad histórica, en cuanto que es netamente distinta de la razón mecánica, porque su clave es la triplicidad de momentos. Esa triplicidad es, para Hegel, manifiestamente cristológica, pues consiste, en un primer momento, en su vida; seguida de su destrucción y, por último, la conciliación de los momentos positivo y negativo: es la tríada vida, muerte, resurrección, que, para Hegel, tiene un carácter absoluto y, por tanto, no se refiere solamente a la figura histórica de Cristo, sino que establece la índole misma del dinamismo divino. Asimismo, el ritmo ternario del dinamismo divino positividad, negatividad y superación es también el ritmo de la historia, con el que se distingue de la racionalidad ilustrada. En la teología de Bultmann la distinción entre el Cristo histórico y la realidad absoluta de Cristo trasparece la cristología hegeliana.

Es esta actitud la que claramente recoge Karl Marx, y la que se contiene la influencia hegeliana en teología. Para Hegel, la noción de Encarnación, de acuerdo con la terminología alemana, equivale a hacerse hombre. La Encarnación se puede tomar en dos sentidos: Dios se hace hombre y el hombre se asimila a Dios en cuanto hombre. Pero si en virtud del monofisismo radical el hombre es igual a Dios, encarnarse es lo mismo que hacerse Dios: no es que Dios se haga hombre, sino que el hombre se haga

Dios. Pero como todo hombre es Dios, la figura individual de Cristo es una interpretación muy parcial su carácter humano y divino. Otro aspecto de esta limitación es la idea de Ascensión. La manera de evitar que la divinidad hecha hombre haya sido una sola vez y luego se haya marchado, es sostener que el hombre se hace Dios, porque Dios es en absoluto hombre y no sólo un individuo creado.

Aunque algunos exégetas católicos han sostenido que, más que ternario, Hegel es un filósofo dualista, esto no se sostiene si se compara con Leibniz, el cual deriva su lógica binaria, que tanto ha influido en el diseño de los ordenadores, de la distinción entre ser y nada que observa en la creación. En cambio, es claro que en Hegel las distinciones creadas se centran exclusivamente en la alienación del Absoluto.

De acuerdo con lo indicado, puede decirse que el reparo fundamental de Hegel a la doctrina cristiana es que ha fracasado. Desde luego, el cristianismo es un intento magnífico del que Hegel se considera sumamente partícipe, y un intento de unificación que establece de un modo muy alto las relaciones entre los hombres. Así pues, el cristianismo es un intento del '*pantheós*' definitivo. Es una fase en el movimiento hacia la divinización del hombre, pero su actuación histórica no es capaz de asumir todos los factores de esa divinización.

Por tanto, Hegel aspira a encontrar un factor que sustituya definitivamente a la esperanza. Rechaza taxativamente la esperanza cristiana, como se expresa claramente en su epistolario. Por así decirlo, Hegel tiene mucha prisa, pretende la plenitud ya, ahora. La presencia de Dios tiene que ser absoluta; no puede darse en un más allá. En este sentido y en definitiva Hegel es un presencialista total. De acuerdo con ese rechazo de la esperanza, Hegel sostiene hacia el final de su vida que él ha establecido la plenitud definitiva, de manera que lo que venga después no es más que la locura.

La profundización siempre posible en los diversos campos de la teología cuajaría para Hegel en un sentimiento de fracaso, de estar de más, si no se consiguiese de una vez por todas. En las descompensaciones teológicas modernas late la pretensión de que la presencia cristiana sea omnipotente. Se trata de una sensación compensadora que consiste en evitar la sospecha de que el mundo se nos va.

Algunas veces se dice que la apologética no está de moda, porque es una actitud defensiva. Sin embargo, en la actitud de los teólogos modernos hay mucho de defensa; algo parecido a la actitud de San Pedro ante la pregunta sobre el tributo al templo. Éste Apóstol se las daba de judío irreprochable. Por eso, cuando es preguntado por los recaudadores de la didracma, responde que, desde luego, ese tributo sería pagado. Al respecto el Señor le hizo una observación un poco irónica, que fue acompañada por un milagro sorprendente. El énfasis apologético de San Pedro es bastante claro. En cierto modo, la apologética es una ofrenda a Dios, pero ciertas ofrendas no son aceptables porque están de más. Recuérdese que *anatema* significa literalmente ofrenda, y que ha pasado a significar maldición. La justificación de Dios ante las vigencias imperantes es una actitud defensiva bastante superflua que, en el fondo, puede ser debida a la sospecha de que cristianismo pierde posiciones, es decir, que estamos ante una fase histórica que suele llamarse postcristiana. Para que el cristianismo no quede definitivamente relegado al pasado, puede acudirse a la apologética o a un cierto adaptacionismo.

La sospecha, el *runrún* como decía Ortega, de que los mandamientos están a punto de ser derogados y que la cultura cristiana será sustituida por otra, debe ser considerada de antemano como un error. Como dice Spaemann, el postcristianismo es una noción contradictoria, porque en la debilitación del cristianismo lo que aparece es un precristianismo, una vuelta al pasado. La única posible fase ulterior al cristianismo es la decadencia humana. Por ejemplo, la aceptación de la postura mítica.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el mito es una antigua modalidad sapiencial que ha sido frecuentemente malinterpretada, como ya se ha indicado. No parece que se deba temer la presencia de ciertos elementos míticos en el cristianismo. Ese temor es propio del cientificismo, pero, en rigor, lo mismo que el mito sostiene que todo depende del pasado, en la mecánica racional Newton sostiene que todo depende de condiciones iniciales, es decir, de causas que están situadas en la anterioridad temporal. Feyerabend pone este punto bastante en claro. A su vez, las cristologías de régimen hegeliano a que me he referido en este apartado, toman como historia profunda los desarrollos promovidos por fuerzas contestatarias o revolucionarias.

4. VALORACIÓN CRÍTICA

La interpretación que he propuesto de la especulación hegeliana como una forma gnóstica de cristología se verifica al leer lo que Hegel dice en sus escritos juveniles y, en su segunda fase, en el Prólogo a las *Lecciones de Filosofía de la Historia*.

Desde luego, Hegel es un pensador bastante original, pero eso no quiere decir que no se le puedan buscar precedentes; más aún, la filosofía hegeliana es una recogida de precedentes. Cabe sostener que en la filosofía de Laplace se condensa enteramente el racionalismo moderno. Hegel conocía bien a Laplace, porque conocía muy bien la mecánica de Newton, pero si de acuerdo con ellos, su filosofía prescinde por entero del futuro, prescinde también de las condiciones iniciales. En lo que respecta al principio de contradicción es claro que en *La ciencia de la lógica* declara que el juicio es la forma más perfecta de pensar. En ese sentido, la expresión "el ser es la nada" con que se inicia la lógica hegeliana, no debe ser entendida según la lógica predicamental.

El error teológico de Hegel se cifra, a mi modo de ver, no tanto en su panteísmo, como en que no tiene en cuenta la simplicidad divina. Para Hegel, Dios es un compuesto; tiene partes.

Por otra parte, Hegel sostuvo que si llegara a entender a fondo el intelecto agente de Aristóteles, tiraría todo lo que había escrito. Esa sentencia la volvió a afirmar Heidegger en sus escritos inéditos. Se puede añadir aquí que la noción del intelecto agente no es la clave del idealismo moderno, sino del intelectualismo. El concilio de Calcedonia, que redondea las fórmulas dogmáticas acerca de Cristo, una Persona, dos naturalezas inconfusas, es afín a la mencionada tesis aristotélica.

En lo que respecta a la idea hegeliana de naturaleza, puede precisarse que no admite su interpretación como principio estable, porque eso no es congruente con la interpretación de la causa final que parece que preside el método dialéctico. Como para Hegel el Absoluto es el fin, cualquier fijeza precedente es incompatible con que el todo ingrese en él. La categoría fundamental del proceso hacia el resultado absoluto es la maleabilidad. Esto es lo que, en cierto modo, acerca a Hegel a la sofística. Desde este punto de vista la dialéctica hegeliana es esa interpretación de la causa

final según la cual la potencia es anterior al acto. Pero, según Aristóteles, la potencia es anterior al acto tan sólo según el tiempo. Esta limitación aristotélica no puede ser admitida por Hegel porque, si lo finito tiene algún carácter positivo, es inevitablemente distinto de lo infinito. Por eso, el problema de la doble naturaleza de Cristo, para Hegel, obedece a la admisión de principios estables.

La interpretación hegeliana de la relación entre lo finito y lo infinito es, dicho rápidamente, una elevación de la nutrición a *praxis* vital superior. El poder divino vendría a ser un poder trófico, de acuerdo con el cual Dios se lo traga todo. Desde este punto de vista cabe sostener, como he reiterado, que la filosofía de Hegel se parece a un embutido. Pero la noción de naturaleza es incompatible con lo que podría llamarse filosofía de la salchicha de Frankfurt.

El panteísmo de Hegel no tiene nada que ver con el monofisismo, porque éste tiene que ver con la noción de naturaleza. Por otra parte, Hegel absolutiza la noción de causa final, el resultado. La ausencia de monofisismo, en Hegel, va acompañada de la importancia que adjudica a la noción de potencia.

CAPÍTULO VI
LA LIBERTAD COMO CLAVE DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

1. LA LIBERTAD PERSONAL Y LOS DEMÁS TRASCENDENTALES ANTROPOLÓGICOS COMO APERTURAS AL SER DIVINO

Para considerar al hombre como vía hacia Dios, es preciso, desde el punto de vista filosófico, encontrar los trascendentales que le son propios. Dichos trascendentales no aparecen en el elenco clásico, porque hay que añadir los trascendentales humanos a los descubiertos en la Edad Media, lo cual comporta, inevitablemente, algunas rectificaciones del planteamiento tradicional, sin las cuales los nuevos trascendentales no serían coherentes con la formulación antigua de esta temática. Con otras palabras, para que Dios sea accesible desde la perspectiva antropológica es menester formular lo que suelo llamar *Antropología trascendental*.

a) La doctrina de los trascendentales

El elenco medieval de los trascendentales es el siguiente: ente, uno, cosa, algo, verdad, bien y belleza (‘*ens*, *unum*, *res*, *aliquid*, *veritas*, *bonum*,

pulchrum'). Este elenco requiere rectificaciones porque presenta algunos inconvenientes teóricos, de los cuales voy a señalar tres: en primer lugar, '*res*' y '*aliquid*', propiamente no son trascendentales. En segundo lugar, atendiendo a una gran averiguación tomista, en vez de '*ens*' como trascendental, conviene hablar del '*actus essendi*'; correlativamente, el '*unum*' trascendental se ha de entender como identidad originaria, ya que los actos de ser creados no son estrictamente idénticos, puesto que se distinguen realmente de su esencia. En tercer lugar, la '*veritas*' y el '*bonum*', que se llaman trascendentales relativos, han de encontrar un respaldo que sea también trascendental. Con otras palabras, la verdad es trascendental si lo es también el intelecto, y algo semejante hay que decir del bien: es trascendental si lo es la voluntad.

Pero esto no es todo. Hay que precisar el sentido de los trascendentales para que todos los que se admitan lo sean, y para que el orden entre ellos no introduzca incompatibilidades. Por último, se ha de averiguar qué significa *conversión* de los trascendentales.

Según su primera formulación, que parte de Aristóteles, *trascendental* significa lo más universal: lo universalísimo. Este modo de entender la trascendentalidad se aplica, por lo pronto, al ente por ser más universal que los géneros supremos. Por conversión con el ente, todos los demás trascendentales también serán universalísimos. Sin embargo, esta formulación hay que considerarla con cuidado, porque conceder carácter real a lo transcategorial o "al primero de los conceptos" parece una extrapolación: es demasiado trivial considerar que trascendental significa el concepto supremamente universal, o que se puede predicar de todo, pues concebir no es lo mismo que juzgar. Asimismo, es dudoso que el juicio sea una composición de conceptos. Además, si el *ente* es el primer concepto, y la *verdad* la adecuación de la mente a la cosa, la verdad está en la mente de distinto modo que el ente, pues la verdad no es formalmente conocida antes del juicio.

A mi modo de ver, en primer lugar, este planteamiento es lógico; y, en segundo lugar, oscila entre el concepto y el juicio. Se suele decir también que en el juicio el predicado es más universal que el sujeto. Pero entonces los trascendentales no son sujetos. Es discutible que los trascendentales sean universalísimos o predicables de todo, porque la sustancia no se

predica de nada, y los predicados presuponen la sustancia. La teoría de la predicación no traspasa el orden predicamental. Por tanto, detenerse en el juicio y sostener que hay predicados que son más universales que los predicamentos, o que son universalísimos, distorsiona el estudio de la operación judicativa. Por otra parte, sostener que la conversión de los trascendentales se entiende como conversión de los juicios universales afirmativos (todo A es B, todo B es A), estropea la lógica de la predicación y se acerca a la tautología.

La tensión propia de la filosofía se acentúa en la metafísica, que para Aristóteles es la ciencia que se busca. Buscar es característico del filósofo. Pero si ya se ha encontrado todo, la búsqueda se apaga. Conviene admitir que ciertas nociones están bien elaboradas, y que el sentido o el contenido correcto de esas nociones es el que les dio el primero que las pensó. Se trata entonces de ser un fiel expositor de su pensamiento. Pero no se puede decir que la investigación filosófica se detenga definitivamente por haberlo alcanzado todo, porque eso contradice la misma noción de filosofía.

Por tanto, tampoco es de extrañar que en el despliegue de un cuerpo doctrinal se introduzcan algunas dificultades que afecten a la compatibilidad de sus líneas de desarrollo. Por ejemplo, es posible que un autor note la existencia de lagunas, es decir, de ciertos temas que no son abordables de acuerdo con las líneas de investigación que sigue, y que intente colmar dichas lagunas acudiendo a extrapolaciones, es decir, extendiendo a ellas los logros que ha obtenido al desarrollar esas líneas de investigación. Por tanto, si el autor que viene después percibe esas dificultades internas, no debe limitarse a ser un expositor. En concreto, si la doctrina clásica de los trascendentales ofrece algunos inconvenientes teóricos, para continuarla hay que ajustarla mejor[1].

1. Téngase en cuenta que, después de formular la noción de *acto de ser*, la noción griega de *ente* no puede ser primaria. Por tanto, admitir que el *ente* es el primer trascendental comporta un retroceso.

b) Antropología y metafísica

El planteamiento de la antropología trascendental es bastante difícil. Admitido que sea correcto, su dificultad no es un inconveniente. La filosofía se destensa si no se encuentra con aporías o las esquiva. Ahora bien, ello no obliga a conformarse con lo oscuro. Exponer lo difícil comporta esforzarse en aclararlo. Con este propósito se propone la tesis siguiente: *el ser humano no es un tema metafísico*.

Hay que hablar de *antropología trascendental* porque la metafísica no alcanza el ser humano. Si se intenta entender el ser humano como un tema metafísico, se le enfoca de una manera oblicua, y se reduce su importancia; con otras palabras, con esa asimilación se pierde de vista su peculiar radicalidad. Ahora bien, para mantener la tesis de que la antropología no se reduce a la metafísica, es preciso proponer la ampliación de los trascendentales. Lo cual no comporta desdoro para la llamada filosofía primera, ni tampoco una limitación, sino simplemente una distinción: el acto de ser humano es distinto de los actos de ser que estudia la metafísica. El ser humano no es el único ser, y conviene resaltar que es incompatible con el monismo.

La metafísica es un descubrimiento griego. Tras la crisis de los planteamientos presocráticos –que se centran en la '*phýsis*' cósmica–, en la llamada época antropológica, iniciada por la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de '*phýsis*' humana. Las averiguaciones de Platón y Aristóteles en este campo son de gran alcance; constituyen jalones a los que es obligado referirse en sociología, ética y teoría del conocimiento. Sin embargo, los griegos no llegaron a estudiar al hombre como *acto de ser*. Este sentido del acto no es un hallazgo griego.

En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es *naturaleza*, sino también *persona*. En principio, la persona es un tema teológico. En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la persona es distinta de la naturaleza. Esta averiguación es explícita –entre otros lugares– en el Concilio de Calcedonia. Con todo, la teología no ha sacado suficiente partido de esta averiguación para explicar la antropología.

Ahora bien, el ser humano entendido como *persona* es, asimismo, un tema filosófico. Con ello, la prioridad del ser, es decir, la postura realista, es reforzada. Por eso, puede formularse esta otra tesis: *es posible*, *hoy*, *sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental*. Expreso la tesis de modo condicional en cuanto que responde al propósito de desarrollar el realismo filosófico en una circunstancia histórica poco propicia para ello.

¿Se puede ser hoy realista manteniendo la metafísica clásica? Sin duda; pero ¿basta con eso? A mi modo de ver, no es suficiente si no se amplía el realismo metafísico con el antropológico, salvo que se considere enteramente baldío el pensamiento filosófico de los últimos siglos centrado en el hombre, y se ignore la proliferación actual de un empirismo trivial del que no se sabe salir, lo que inclina a confundir la filosofía con la retórica.

La metafísica en sentido estricto, es decir, en cuanto investigación de la realidad principial, estudio de raigambre clásica, fue afianzando su propia temática, y profundizando en ella, hasta finales del siglo XIII. Desde entonces, poco nuevo se ha dicho en esta línea, prácticamente detenida en Tomás de Aquino. Pero no por eso se ha dejado de filosofar. Los pensadores posteriores se dieron cuenta de que la metafísica había olvidado un gran tema en el que convenía concentrar la atención: el *sujeto*. El tema central de la especulación moderna es el sujeto, y se afronta desde la clara advertencia de que había sido poco tratado, o relegado a una posición subordinada, en la filosofía precedente. Por eso se dice que la filosofía moderna es antropocéntrica. Conviene añadir que, en la tradición, la antropología es una filosofía segunda.

Ahora bien, si atendemos tanto a la inspiración como a los resultados, hay que decir que la antropología moderna no logra propiamente una ampliación del planteamiento ontológico anterior, porque es *simétrica* con él. Sin embargo, en el fracaso moderno ha de verse una razón más para sostener que el planteamiento tradicional ha de ampliarse. No es propiamente la respuesta a un reto, sino una investigación que se emprende para recuperar un tema mal planteado en los últimos siglos de labor pensante. Para ser realista hoy, hay que serlo en metafísica y en antropología. Serlo

sólo en metafísica es dejar pendiente el estudio del ser humano, tarea inexcusable porque la desorientación antropológica moderna es la razón de la deriva actual hacia el escepticismo.

Repito, lo más importante es mantener la primacía del *acto de ser*: sostener que el trascendental *primero* es el ser. Como suele decirse en el planteamiento clásico, los trascendentales se convierten. Por tanto, la primacía del acto de ser debe asegurar la compatibilidad con los otros trascendentales. Sin mengua de su carácter nuclear, es preciso que el ser no se cierre. La ampliación del orden trascendental, que se sigue de la distinción entre metafísica y antropología, puede llamarse 'hiperrealista', porque de acuerdo con ella el ser se abre a más trascendentales que el ente clásico[2].

Sólo si se insiste en el primer trascendental, es decir, sólo si se amplía el conocimiento del *ser*, el realismo evita la dificultad en que incurren otros planteamientos trascendentales, que, al alterar el orden considerando que el primer trascendental es la *verdad* o el *bien*, no salvaguardan el carácter trascendental de los demás. Ahora bien, el realismo se puede encontrar con ese mismo inconveniente si, como se ha indicado, entiende el primer trascendental como clausurado. Dicho inconveniente aparece si el ser se piensa como sustentáculo, o como soporte situado debajo; pues entonces no se ve cómo los otros trascendentales pueden serlo, ya que inexorablemente pasan a ser accidentes o algo semejante –con lo que se vuelve otra vez al orden predicamental–.

Por tanto, de ninguna manera se amplía el orden trascendental si la *persona* se entiende meramente como un supuesto. El ser personal tiene valor trascendental. Pero entendido como *suppositum* lo pierde, porque en la persona la conversión de los trascendentales requiere su recíproca comunicación, la cual no es posible si la persona se reduce a una situación de subyacencia.

Así pues, la propuesta de ampliación de los trascendentales se refiere, ante todo, al *ser*. Si esa ampliación se logra, será posible proceder también a ampliar los demás trascendentales, entendiéndolos con mayor hon-

2. Este 'hiperrealismo' debe distinguirse del platónico, porque en este último, más que de realidad, se trata de una extrapolación de lo ideal al orden real, mientras que la antropología trascendental es una nueva averiguación acerca de la realidad.

dura. Por ejemplo, el trascendental verdad dejará de confinarse en la proposición.

Según la tesis propuesta, la antropología no es una filosofía segunda, es decir, no cabe entender el ser humano como inferior al ser principial: no es una modalidad del primer trascendental que se fundamente en él. Sin duda, la persona humana es creada, y en este sentido, no independiente; pero la creación de la persona no es una fundamentación.

El *fundamento* es el sentido lógico –objetivo– del ser principial. Ese sentido no es una crasa equivocación, pues la metafísica es susceptible de ser considerada como una ciencia, y es incorrecto considerarla problemática desde el punto de vista lógico. El agnosticismo metafísico depende de un planteamiento lógico inválido. La advertencia del ser principial según el *hábito de los primeros principios* no es de índole lógica. Asimismo, la conversión de los trascendentales tampoco es un tema lógico. Por consiguiente, aunque el sentido lógico del ser no sea una equivocación, sí lo es entender que el primer trascendental se convierta con los otros trascendentales fundándolos. Desde luego, la noción de trascendental fundado no es admisible.

La conversión de los trascendentales es inseparable de su *distinción*, pues ésta es inherente al primer trascendental. Ante todo, los primeros principios se distinguen (el principio de *identidad* no se confunde con el de *no contradicción*). A su vez, el ser personal se distingue del ser principial. Por consiguiente, estimo que para ser hoy realista es menester advertir la pluralidad del ser principial, abandonando la noción de *fundamento*, y asimismo alcanzar el *ser personal* distinguiéndolo del *ser principial*. El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre.

En definitiva, el sentido de las tesis que propongo es que *la antropología es superior a la metafísica*. La metafísica es ciencia primera porque trata de los primeros principios. El ser personal no es un primer principio, pero no por eso es inferior a ellos. Todo lo contrario: es una ampliación, se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende. “Trasciende” y “trascendental” son palabras que de esta manera muestran un significado muy próximo. Los trascendentales personales no se entienden como universalísimos, sino como *abiertos*: van más allá de sí, es decir, se trascienden.

Desde la metafísica se llega a Dios, pero no como *persona*. Con todo, advertido como *Identidad originaria*, también comporta trascendencia: el Origen es insondable. Conviene añadir, por un lado, que la persona humana de ningún modo es originaria; y por otro, que no se puede negar que el Origen sea persona. Por tanto, la trascendencia de Dios es, por así decirlo, doble: la apertura personal del Origen es asimismo insondable, o inabarcable.

Si se distingue el ser humano del ser del que trata la metafísica, se descubren nuevos trascendentales; por ejemplo, la *libertad*. El carácter trascendental de la libertad no es admisible desde el acto de ser como primer principio, pues desde él sólo cabe una interpretación predicamental de la libertad. Siguiendo el planteamiento clásico, la libertad es una propiedad de ciertos actos voluntarios. Para considerar la libertad como trascendental es menester ampliar el planteamiento trascendental sin perder la primacía del ser. Sin duda, al intentar acentuar la importancia de la libertad, la filosofía moderna ha incurrido en *voluntarismo*. Pero ese planteamiento es insuficiente.

"Metafísico" significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, como la física filosófica se ocupa de los principios o causas predicamentales, la filosofía primera –que es el título propiamente aristotélico– es el estudio del *ser* como *principio*; es decir, del sentido principial del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que esté anticuado. El sentido principial del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque –tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo– estudia el ser como principio. Pero conviene estudiar un acto de ser distinto de ése: la *persona*. El ser como persona humana es también radical, pero –según propongo– dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio.

La persona como 'cada quién' se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona de 'otro', porque de ser así las personas no

coexistirían: las personas coexisten en íntima coherencia con su distinción. El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero, ante todo, significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* equivale a coexistir irreductible.

Por eso, la palabra "ampliación" no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la *co-existencia*. Es decir, la ampliación va por dentro, es *intimidad*. Referir la ampliación del ser al ser significa *co-existir*: co-ser, ser acompañándose. Dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles y, asimismo, coexisten. De una parte, las personas coexisten con el ser distinto de la co-existencia, es decir, con el ser principial. Pero también co-existen entre sí. La irreductibilidad de la persona no es compatible con su aislamiento o separación. Por eso, persona no significa *substancia*. Las substancias ocurren separadas; pero lo separado no coexiste; las sustancias ocurren cada una de ellas por su cuenta; se aíslan.

c) La apertura de la persona humana a Dios

La antropología trascendental es el estudio del ser personal, el cual ha de ser investigado con insistencia para que la propuesta no se limite a ser un anuncio; en ella ha de afrontarse también el tema de Dios. Desde luego, la metafísica desarrolla una demostración de la existencia de Dios. Pero en antropología Dios se avista de otra manera. Las vías metafísicas terminan en Dios como *primer principio*: como *primer motor*, como *causa primera*, como *primero en el orden de la necesidad* del que dependen los entes contingentes, como *primero en el orden de la participación* de las perfecciones puras y como *ordenador*. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero. Ello es así porque la filosofía tradicional llega a Dios como primer principio.

Según mi propuesta, a Dios corresponde por antonomasia el sentido principial del ser, por ser la *Identidad originaria*. Sin embargo, también Dios es un ser personal con el que el hombre coexiste. Dios es el creador

de la persona humana, pero crearla no significa causarla. En atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo. Por eso, el hombre como camino a Dios se distingue de las vías demostrativas de la existencia de Dios propias de la metafísica.

La noción de 'persona única' es incoherente. Por eso, como he dicho, la persona es incompatible con el monismo. Más aún, una única persona sería la tragedia pura. Lo peor para el ser personal es aislarse o ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal[3]. Por consiguiente, no basta decir que el hombre no es un *sujeto*: se ha de ir del sujeto al *yo*, y del yo a la *persona*. En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta, especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro al enfrascarse en el problema de la certeza. Muchos filósofos modernos se han enfrentado sin éxito a la cuestión de la *intersubjetividad*.

La filosofía moderna no ha logrado la ampliación de los trascendentales. La razón de ello, en pocas palabras, es la siguiente: la filosofía moderna es *simétrica* respecto de la clásica. Ello significa que ha tomado de la filosofía clásica sus nociones centrales y simplemente las ha cambiado de lugar. Para los modernos, el ser fundamental no está más allá del hombre. Ahora bien, sostener que el fundamento es el hombre, tampoco es una tesis válida. La subsiguiente discusión sobre si el fundamento reside en el hombre o es superior a él, es improcedente para la propuesta de ampliar los trascendentales.

Todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como *principio*. Por eso, se dice que podemos conocer la *existencia* de Dios, aunque no conozcamos su *esencia*. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, no, si se acepta que Dios es también quiditativo y que no conocemos su quididad.

3. La tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal. Si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios.

Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quididad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Más bien, ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser, que se advierte como *primer principio de identidad* insondable. Como la identidad es originaria, es imposible agotarla: su conocimiento no puede ser exhaustivo; pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quididad actual ignota (origen no significa actualidad). Segundo, si pensamos la esencia como actualidad suprema, o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc.

Expondré a continuación de un modo sucinto cómo se llega a Dios desde el descubrimiento de los trascendentales personales. La persona es *co-existir* –intimidad abierta–, *libertad*, *luz intelectual*, *amar donal*. Este es el elenco de los trascendentales personales. Como ya se ha indicado, el co-existir conduce a Dios, pues en otro caso quedaría definitivamente aislado, con lo que la persona caería en la pura tragedia. Esta observación es válida para los otros trascendentales.

El intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; *el intelecto humano es la persona*. Libertad e intelecto son trascendentales personales. Estar separado de todo significa distinguirse de lo inteligible. En tanto que el '*intellectus ut actus*' puede ser en cierto modo todas las cosas, las 'hace' inteligibles; por eso Aristóteles habla de '*noûs poietikós*'. Aquí se propone entender el *intelecto agente* como persona; por eso, lo llamo '*intellectus ut co-actus*'. Insisto en que el intelecto es trascendental y no quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto '*ut co-actus*' se convierte con la libertad.

Tal '*intellectus*' se distingue '*a priori*' de lo conocido. Si no fuera distinto, no se conocería nada, porque al intelecto le faltaría lo más característico: la luz intrínseca que ilumina, es decir, la *transparencia*. Es preciso distinguir el inteligible en acto y el intelecto como acto, pues el primero es imposible sin el segundo. Ahora bien, si el '*intellectus*' no se distingue del inteligible en acto, se oscurecería, perdería su interna diafanidad según

la cual puede serlo todo iluminándolo. Según la libertad, el intelecto se distingue radicalmente de lo inteligible. Sólo así es posible la verdad. El intelecto es trascendental y, correlativamente, también lo es la verdad; si el intelecto no fuera trascendental, la verdad tampoco lo sería. Definir la verdad como un trascendental *relativo* obedece a un planteamiento metafísico. En antropología se ha de sostener que la verdad es trascendental porque el intelecto es *coexistencial*. Por otra parte, es claro que no cabe hablar de libertad trascendental sin la aludida conversión con el intelecto; al margen de ella la libertad es una noción incoherente o arbitraria.

Por distinguirse de los inteligibles en acto, el intelecto es pura diafanidad, transparencia intacta, que se corresponde temáticamente con lo *inabarcable*. Lo inabarcable coincide con la insondabilidad originaria en tanto que significa su carácter de *persona*. La pura transparencia del intelecto personal humano está abierta al *inteligir divino*, lo cual es el supremo don.

Asimismo, si el bien es trascendental, también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar *amar donal*, y se convierte con la persona. También el amar donal alude al amar originario divino.

Tanto la intelección trascendental como el amar donal comportan libertad; por tanto, la libertad también es un trascendental posible si Dios existe (si Dios no existiera carecería de sentido hablar de libertad personal).

Los trascendentales personales que acabo de mencionar no aparecen en el elenco tradicional. También hay que notar que la filosofía aristotélica no admitiría fácilmente el carácter trascendental de la libertad. Por lo demás, si se omite la investigación acerca de la trascendentalidad de la intelección, del amar y de la libertad, el tema de la conversión de los trascendentales, así como el de su identidad real, no pueden enfocarse correctamente. A esto conviene añadir que la admisión de los trascendentales personales contribuye a afianzar los llamados trascendentales relativos, y exige a la vez una revisión de los trascendentales absolutos. La propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales no ofrece dificultades y es suficientemente clara. En efecto, si la verdad es trascendental, es obvio

que el intelecto también tiene que serlo. Asimismo, si el bien no es amado, tampoco es trascendental. Además, estos dos trascendentales personales son inseparables de la libertad.

Si en metafísica Dios se advierte como *Identidad originaria*, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como '*transcendens*' es, asimismo, Originario. Ahora bien, como '*transcendens*' a la coexistencia, Dios ha de ser *Originariamente Persona*. Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio: no puede tratarse de "otro origen", pues ello es incompatible con la identidad. Debe tratarse de una persona distinta. El tratamiento de este último tema corresponde a la Teología de la Fe.

Al asomarse al misterio, la antropología descubre que la carencia de réplica de la persona creada significa que su intimidad no es ninguna "otra" persona. Según esto, la crítica dialéctica a la divinidad es inane: Dios no es aquello que el hombre no se atreve a pensar como sí mismo, sino que se distingue de él como trascendencia. No existe ningún término de la actividad humana con carácter de persona; la coexistencia carece de término.

Amar y aceptar no se pueden considerar como extremos, porque el amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace. La dualidad de la libertad trascendental –*libertad nativa* y de *destinación*– comporta la superioridad de la aceptación, que en este sentido también es inabarcable. La destinación del amar al aceptar es la asimilación creatural al Hijo de Dios. Al ser inabarcable la aceptación divina, ésta constituye en antropología la guía hacia lo insondable.

Así pues, desde que nace, el *amar personal* es el aceptar que se destina a ser aceptado por el Aceptar Divino. La *coexistencia* sin réplica es, ella, réplica dependiente de la aceptación inabarcable, y por eso trasparencia pura –'*intellectus*'– y no desfuturización, es decir, superioridad a cualquier determinación –*libertad trascendental*–. Sería un grave error estimar que la trasparencia pura y la no desfuturización son irreales. Desde luego, se distinguen del ser extramental como co-ser o intimidad.

Si la creación es donal –donación de ser–, la criatura humana que también es '*ad extra*', dobla su ser en aceptar. Es inadmisible que el ser donal no sea aceptar, pues en otro caso el don quedaría paralizado, no sería entregado. Y si entregar el ser no fuera aceptar como ser, la paralización no se excluiría. La trasparencia pura es temáticamente desbordada por el tema inabarcable y, por tanto, es futuro sin desfuturización, aceptación dependiente, coexistencia creada.

2. La propuesta sobre la libertad en mi trabajo Antropología trascendental

Aunque, como he dicho, con el abandono del límite no se llega al conocimiento divino, que es absoluto, con él se alcanzan temas sumamente importantes. El primero de ellos es la distinción, que he señalado en el primer tomo de la *Antropología trascendental,* entre los trascendentales metafísicos y los propios del ser humano, y a la que aludí en el primer apartado de este capítulo.

Los trascendentales antropológicos que se alcanzan en el ser humano no son menos importantes que los trascendentales metafísicos; pero ha de tenerse taxativamente en cuenta que entre los trascendentales que se advierten en metafísica se cuenta la Identidad, a la que he descrito como Ser originario. Para el planteamiento del tema de Dios esta advertencia es de primordial interés. Lo que la dirección antropológica de este método añade, guiada por la fe, es la fecundidad paterna del Origen. Asimismo, la dimensión antropológica del abandono del límite permite advertir el carácter trascendental de la libertad personal.

La libertad se convierte con la noción de persona, además de en Dios, '*in personis creatis*'. No hay espíritu ni libertad impersonales, ni tampoco propiamente genéricas. Persona significa *quién*, por lo que la libertad de las distintas personas no puede entenderse como una noción común. La libertad humana es la libertad de cada quién, y en ese sentido imagen de la Trinidad. Hablar de la Trinidad no lleva a entenderla como un ser compuesto, es decir, como tres dioses en que cada uno es complementario del otro. Por eso tampoco la libertad humana es genérica. En

último término, la Trinidad puede enfocarse como intimidad de la identidad originaria, y de ninguna manera con nociones genéricas, que son propias de la mente humana.

3. Reseña histórica de la noción de libertad en Occidente

Según los griegos el hombre no puede actuar en el espacio subterráneo; está atrapado en él como en un nicho: no se puede mover. Es como el infierno. Por eso se dice que el infierno está abajo: es un espacio aporético. El mar es menos aporético porque se puede surcar. Pero en él no se puede plasmar nada: las naves dejan una estela que enseguida se borra. Es lugar de paso. El aire también es aporético porque el hombre no puede volar. Es menos aporético que los otros dos: el ave que habita en el aire es superior al pez que está rodeado por el medio en el que vive: el agua. También los israelitas sintieron aversión al mar, pero Yahvé les abrió camino a través de él.

La superficie de la tierra es el verdadero espacio humano siempre que no sea el desierto. En ella el hombre anda, cava, siembra, construye... El arado deja un surco fecundo, no una estela. La tierra permite construir un mundo a la medida del hombre. En él el hombre ejerce su actividad y, por tanto, su libertad. Al habitar en la superficie de la tierra el hombre traza caminos que marcan el paisaje, pero también comportan encrucijadas. Cuando el hombre no sabe qué camino seguir, se encuentra en una aporía Por eso, la esfinge de Edipo aparece como aporía que pregunta. Si se acierta, muere la esfinge; si se falla, ella mata.

Desarrollando este primitivo planteamiento, los griegos sentaron que para elegir bien hay que controlarse, pues los aciertos de las propias elecciones dependen también del interior del hombre: no bastan las señales de los caminos. Acertar es ser fiel a uno mismo, aunque por ser mortal, el hombre no puede unir el principio con el fin, lo que es exclusivo de los dioses.

Para Aristóteles el hombre libre es ‘*causa sui*’, es decir, señor de sus actos, que de ese modo le son estrictamente propios. El criterio de acierto

es la moral natural. Un ser contingente tiene que encontrar las reglas de la navegación; para alcanzar su fin, '*telos*', para llegar a ser hombre, son necesarias unas reglas que le guíen. Platón dio especial importancia a esas reglas, que son las leyes, '*nomoi*'.

La concepción de la libertad como encuadrada en un espacio definido, se transforma en la época moderna en un poder que se ejerce en un espacio ilimitado. Asimismo, la ciencia aumenta el ámbito de la libertad al permitir el dominio del mar y aire –es el cometido del submarino y del avión–. De esta manera parecen aumentar las posibilidades de actuación del hombre.

Pero el espacio infinito aterroriza al hombre, que se encuentra perdido en él como una mota de polvo que no sabe a dónde va. Francis Bacon es el primero que, al negar la finalidad en la naturaleza y sostener que en ella todo se produce de forma igual y mecánica, pone por encima de ella al hombre en tanto que capaz de hacer máquinas. Así la libertad se convierte en fuerza de dominación. El mundo no es teleológico, pero el hombre sí lo es. El mundo ha dejado de ser un símbolo, puesto que no encierra ningún misterio, pero el hombre llena esa nulidad teleológica con una capacidad constructiva innegable.

Con todo, al identificar la libertad con el poder técnico, se produce en definitiva un descontrol. El hombre se aliena en los medios al ejercer un poder que le autoalimenta y engorda en solitario. Los griegos llamaron a esto '*hybris*', un exceso de independencia que provoca la ira de los dioses. En especial, para Platón el tecnicismo es un tremendo error. Los griegos eran conscientes de que el abuso de la ciencia es contrario a la humanidad. Darse a algo externo, que siempre aumenta, equivale a alienarse. Los críticos actuales de la técnica ponen de relieve el carácter ambiguo de ésta, pues produce tanto un aumento de bienes como la bomba atómica (cfr. Max Horkheimer y Theodor Adorno).

Tanto el cientificismo ilustrado como el romanticismo coinciden en entender la libertad no sólo como determinante, sino también como configurante. Es el principio del resultado. Para el idealismo alemán el resultado es el absoluto. En cambio, para el existencialismo, la libertad, al perder con su ejercicio su primera indeterminación, se anula. Kant pone límites a

la razón para hacer posible la práctica libre autodeterminante. La filosofía romántica alemana sigue poniendo límites a la razón mecánica.

También el evolucionismo, a pesar de ser una teoría pretendidamente científica, está influida por el planteamiento romántico: el principio es lo más pobre. Ahora bien, sostener que de lo más pobre proviene lo más rico, que de lo menos surja lo más, o que de lo indeterminado se pase a lo determinado, es una petición de principio, frente al cual se destaca la postura fijista de los grandes socráticos. Para ellos el acto antecede a la potencia, y en Platón el alma precede al cuerpo por su mayor pureza; por eso a lo largo de la vida el alma debe desprenderse del cuerpo.

En cambio, los modernos anteponen la potencia al acto, lo cual, para Aristóteles, es sólo cierto en lo referente al tiempo. Por eso hay que deliberar sobre los fines. En cambio, según la postura clásica la libertad se ejerce sobre los medios, pues sólo lo perfectible, lo posible de mayor actualización, está al alcance de la libertad: considerar el fin como algo producido equivale en definitiva a tratarlo como un medio.

"Lo mejor está por venir" es un postulado que pone a lo óptimo como objetivo, sin decir cómo se puede conseguir. Es la utopía, un postulado ilusorio propio de la idea de progreso indefinido. De acuerdo con esto no existe un fin, y la libertad se convierte en liberación del pasado, que es siempre inferior al presente. Ese postulado es una secularización de una idea cristiana que si no se admite la segunda venida de Cristo no se puede mantener.

Por otra parte, la magnificación del progreso técnico ha sido cuestionada por el planteamiento ecologista, que pone de relieve los efectos perversos que produce la libertad arbitraria de hombre. Frente al mecanicismo, se pone de relieve que la tierra tiene un modo de ser, un fin propio, un orden que hay que respetar. El mundo no es pura indeterminación, de manera que podamos organizarlo arbitrariamente. Estas oscilaciones muestran que es preciso volver a poner de relieve la importancia del autocontrol humano.

Existe una ecología "fuerte": la ecología social. Como no conocemos la estructura dinámica social en su enorme complejidad, nuestro arbitrismo da lugar a efectos perversos. Tenemos un elenco muy amplio de proyectos sociales que han fracasado: si se enfoca mal la sociedad huma-

na, las consecuencias son imprevisibles y desorganizadas. Estamos en posesión de muchas teclas, pero ignoramos su armonía. No es que los griegos tengan la última palabra sobre la libertad, pero el concepto moderno no es de recibo. Cuando no vemos la realidad, las cosas nos arrastran, perdemos el autocontrol. Karl Apel dice que habría que volver a Aristóteles, pero que ahora ya no podemos. Hay que aceptar la ética de Aristóteles sin rechazar –como condición esencial– el '*facere*', el trabajo, considerado por los griegos como actividad de esclavos, pero exaltado por la tradición israelita.

Para encauzar el tema de la libertad, se debe responder a la pregunta socrática: ¿Qué es peor, padecer la injusticia o cometerla? Al que comete la injusticia, ésta le queda dentro, produciéndole una mancha que le es imposible limpiar, lo cual es peor que una pena externa. Por tanto, el que comete injusticia debe hacer todo lo posible para quitarse esa mancha con la que no se puede vivir. Platón se plantea el problema de la redención. El que ha cometido la injusticia debe denunciarse a sí mismo ante el juez, y debe sufrir un castigo fuerte. La culpa exige castigo porque, la vida –para el que ha cometido injusticia– sólo es tolerable siendo atormentado por la injusticia cometida. Su única aspiración es librarse de la culpa y no disfrutar de una vida placentera y agradable.

La acción humana tiene un doble efecto o resultado: fuera del que actúa –'*poiético*'– y dentro –'*práxico*'–. Un resultado bueno al nivel de la técnica puede ser malo en la *praxis*. Y viceversa.

Hoy se registra una visión pesimista de la libertad: "estamos condenados a ser libres". La libertad es un inconveniente. Mejor sería no ser libres. El miedo a la libertad lleva a recurrir a formas hechas, congeladas, a la monotonía, a la ausencia de inciativa. La libertad exige esfuerzo, aprendizaje. A la gente no le gusta aprender. Se acumulan datos, se recopilan fórmulas, pero no se aprende porque no hay búsqueda de la verdad. Es una búsqueda de recetas que son como las muletas de la verdad. En la sociedad se configura una serie de roles y se pretende que cada uno busque el suyo, para luego actuar casi automáticamente. Aprender implica cambiar de vida. No se cambia, se mejora, dicen algunos. Eso es falso. Si se aprende de verdad, se cambia, porque el aprendizaje requiere vivir lo que

se aprende, asumirlo. Algunos sospechan que la libertad es un gran ideal, pero no saben como concretarlo.

Muchas veces la magnificación ideal de la libertad es superficial: la de la niña tonta: dispone de mucho, pero no tiene nada a su cargo. Este entusiasmo por la libertad se diluye ante los requerimientos de su uso responsable y de sus exigencias. La libertad es mayor cuanto mayor es sobre lo que se decide. No tiene gran importancia la elección cuando la diferencia entre una cosa u otra es mínima. En un mundo de trivialidades no se puede ser libre; sólo cabe una engañosa euforia por la libertad. Cuando uno se juega muy poco en la decisión es imposible experimentar verdaderamente la libertad. Ser libre no es igual a vivir cómodamente, ni a tener muchas cosas, ni a poder mucho. La libertad es existir ante lo que me supera, pues sólo ello exige al hombre que crezca. Pero esto es incómodo.

La libertad no es algo que el hombre *tenga* sino que radica en su *ser*. El que tiene mucho poder es poco libre, pues hace lo que quiere moviendo un dedo. Asimismo ser libre no es ser independiente. Ante las cosas que el hombre no puede dominar, el cosmos, los estoicos buscaron una coraza: la ataraxia. La libertad se convierte entonces en una defensa. Pase lo que pase, yo mantengo mi autodominio. Esto es un truco para superar un poder del que carezco. Y, en definitiva, una consecuencia de identificar la libertad con el poder. La libertad tiene relación con el poder, pero no es estrictamente un poder, sino que va más allá. 'La vida está hecha de escaleras y columnas' decía Nietzsche.

Ser libre es *ser libre respecto a Dios*. No es librarse de Dios, ni ser dueño de los propios actos respecto de un fin distinto de Dios. Este no es un descubrimiento griego, sino cristiano. San Pablo explica bien la libertad al decir que Dios no se ha limitado a crearme, sino que yo cuento para Él hasta el punto de que Él ha muerto por mí: "Empti estis pretio magno". Sólo con el cristianismo se descubre la *persona*, sin la cual no hay verdadera libertad.

La libertad está en lo más profundo de mi *ser*. Primariamente, es el '*esse hominis*'. Libertad creada, propia del que se sabe hijo de Dios. Tal libertad se pierde si se niega el carácter filial, es decir, cuando se pretende ser autor de sí mismo, autorrealizarse, transformándola así en una libertad indeterminada, que no se destina. Al aceptarse uno como es –como perso-

na– se da cuenta de que depende de Dios –todo lo ha recibido de Él–. De ahí nace la humildad, que no es una virtud griega. Además, antes que una virtud, es una aceptación del propio ser. Por eso, según el decir de Maimónides, la humildad carece de punto medio: nunca se es suficientemente humilde.

La aceptación de ser criatura es el acto más intenso de la libertad humana, porque es lo más real y verdadero. El que lo rechaza cae en el error. Confundir esa libertad con la de espontaneidad es una caída ontológica. El "no quiero ser criatura" no lo puede decir uno con todo su ser, porque es falso. El "amén", la aceptación, sí puede decirse de forma plena, porque es enteramente real.

La libertad que acepta ser criatura respeta la prioridad del acto. En cambio, la libertad de espontaneidad da preferencia a la potencia, que se actualiza en el resultado. En cambio, no aceptar nada de nadie, ni siquiera el propio ser, es sin más una falta de agradecimiento. El hombre que se quiere hacer a sí mismo es tan autosuficiente que considera lesivo el favor. No quiero deber nada a nadie. Es la soledad de que habla Nietzsche cuando dice que para cualquier sol, todo otro sol, es frío. Lo mismo le ocurre al estoico porque no participa en nada para no seguir otros intereses que no son los propios.

La intimidad no es un círculo cerrado. Como decía Aristóteles del alma, la intimidad es, de algún modo, todas las cosas. La intimidad está en lo más profundo del ser, que sólo puede existir si hay libertad. El autodominio es parte de la libertad nativa y, como tal, incompleta, pues la intimidad cerrada, es decir, una identidad que se clausura, no es de ninguna manera la intimidad. En definitiva, el acto puro de Aristóteles sí se cierra en sí mismo y no puede interesarse por nada.

Por su parte, Kierkegaard, en *La enfermedad mortal*, sostiene que yo soy una relación conmigo mismo, pero esto no basta para ser un yo: hace falta la relación con el que ha puesto esa relación. Si no se tiene en cuenta al autor –Dios– se desemboca en la desesperación, en una alienación, porque no consigue ser él mismo, es decir, pierde la intimidad.

Una intimidad no es una relación consigo. Incluso en las personas divinas, *la intimidad es una relación con las demás personas*. La intimidad como pura relación consigo sería una cárcel que conduce a la desespe-

ración. El que así piense, si es un poco lúcido, terminará dándose cuenta de que uno no es una relación consigo mismo.

Pero quien se dirige a la destinación ya no se refiere a sí mismo, porque él mismo no es un tema destacable ante sí. Por esto no se puede concebir la persona como una esencia. Dios es más íntimo a uno que uno mismo, dice San Agustín. Aquí radica el sentido trascendental de la libertad. En rigor, entender la persona humana como idéntica a sí misma no pasa de ser una tautología. Predicativamente se puede decir: yo soy blanco, él es alto, etc., pero no es correcto decir: yo soy yo sin mengua de la propia realidad. Por eso mismo, la pretensión de ser, como suele decirse, o César o nada, es una pretensión reductiva, muy corta. En el momento en que César se transforma en un modelo, ser César es una determinación.

Digamos dos palabras sobre la posición de Descartes al respecto. Al partir del *cogito* se siente autorizado a sacar dos inferencias: '*cogito ergo sum*' y '*cogito ergo Deus est*'. Afirmar exclusivamente "yo soy" equivale a decir "yo soy nada". Aquí se debe preguntar si el yo se distingue más de Dios que de la nada. ¿De qué me distingo más, de Dios o de la nada? De Dios. Nunca puedo decir: Dios + yo = Dios, pues Dios + yo no es algo más que Dios. Estoy más próximo a la nada que a Dios. De la nada, en lo que a mí respecta, no me separa nada. ¿Qué puedo predicar, entonces, del yo?

Supongamos que yo quiera variar y ser algo respecto de otro distinto que yo. Si el otro es también una criatura, esa variación es nula. O dicho de otro modo, si una piedra depende no sólo de Dios sino del mundo, un yo ha de depender exclusivamente de Dios. En suma, el yo humano es puramente una criatura. Por eso, la libertad no depende de algo distinto, no es causada por otra cosa.

El amor añade al "yo soy" un refrendo o aceptación. Yo sólo me puedo aceptar si soy un don, esto es, si "yo soy" es una realidad otorgada. Don sin aceptación es imposible. Por tanto, la aceptación, lo mismo que la donación, es de orden personal: doy mi aceptación al carácter donal que soy. En cambio, si yo rechazo el don, el don queda frustrado. Si apenas lo considero, el don queda disminuido. Pero es propio del don la dualidad dar y aceptar. Aceptar el don es la correcta respuesta a la donación.

Si es cierto que soy exclusivamente por Dios y que no le añado nada, sí puedo afirmar la aceptación del don que soy yo. A esto lo llamo libertad de destinación. La aceptación no puede ser pasiva. Yo, como persona, que soy infinitamente distante de Dios, no puedo destinarme más que a Dios. Yo soy, como persona, destinación a Dios. Yo mismo me doy a Dios en la aceptación del don de Dios. Esa aceptación es personal.

La distinción respecto de Dios no es sólo negativa, sino de índole positiva. Al final será Dios todo en todos dice San Pablo. Mi propia donación es incondicionada. Pero Dios sí que puede poner condiciones. Mi aceptación tiene que ser aceptada a su vez por su amor misericordioso. El don se da en la reciprocidad y ésta debe mantenerse continuamente.

La recepción del don no es pasiva, sino activa. El valor del regalo está en función del regalo y del que regala, pero también del que acepta el regalo. El que regala una corbata a otro sin tener en cuenta sus preferencias –el don hecho de cualquier manera, sin tener en cuenta al que recibe– apenas tiene valor, porque la recepción del don es artificial. Incluso puede suceder que la corbata no sea acertada, a pesar del interés del que ha hecho el regalo. En definitiva, la aceptación cuando el don es imperfecto es más que la donación misma: un don imperfecto, por medio de la aceptación activa, puede alcanzar sentido de auténtico don.

La creación se puede ver como una donación del ser, cuya aceptación es exclusivamente ser. A su vez, la aceptación del don de la creación por la criatura espiritual no puede hacer más perfecto el don, como ocurre cuando se acepta la corbata que no gusta, porque las obras de Dios son perfectas. La aceptación no perfecciona el don, sino que proporciona gozo, el agradecimiento. La no aceptación lleva a la frustración del hombre.

La libertad tiene dos caras: una libertad recibida y otra destinada. Es más que ser dueño de los propios actos. Es el don de sí, que no busca la autonomía. La destinación exige la aceptación del don. Dios acepta gratuitamente; el hombre tiene que aceptarlo libremente. Lo que asemeja la criatura a Dios es la aceptación del don. La criatura no puede ser más que criatura. Es absurdo que la no aceptación haga al hombre más criatura que antes. No aceptar es característico de los seres inferiores, impersonales.

En cuanto que es la plena Aceptación, el Hijo es el gozo absoluto del Padre. Todo lo del Hijo se lo ha dado el Padre y todo se lo entrega al Hijo.

La zarza de Moisés, un fuego que no consume y que no deja de arder, es el don constante.

Si la libertad como destinación exige un destinatario, también un beneficiario. O dicho de otra forma: ¿a quién favorece la libertad? El destinatario no es el fin de la libertad. Podemos señalar cuatro destinatarios de la libertad: 1) Dar gloria a Dios. 2) Los demás, la intersubjetividad. Ser libre es manifestarse a sí mismo, y esto aporta algo a los demás, pone algo que antes no existía. Por esto ningún ser humano es inútil: siempre puede aportar algo a los demás; no a Dios, sino a los hombres. Aquí entra en juego la cultura. Juan Pablo II la consideró como una aportación comunicativa. 3) El mismo sujeto se beneficia, se perfecciona. 4) La libertad se ejerce también respecto al universo mediante el trabajo. Si el hombre actúa, perfecciona la creación. Las criaturas impersonales están subordinadas a las personales. Dios no ha creado el mejor de los mundos posibles, y el hombre puede proporcionarle una perfección que el universo no puede darse a sí mismo. "Ut operaretur". El hombre es un colaborador de Dios.

El problema ecológico es muestra del desorden moral del hombre. Aristóteles habla de que el arte imita a la naturaleza. Pero en algunos pasajes afirma que añade algo: la tragedia añade algo a la historia. La técnica es continuación de la naturaleza (lo que los hegelianos llaman espíritu objetivado). El arte es entonces más perfecto que la naturaleza, no en el sentido comparativo, sino en el de que le añade algo. La naturaleza no puede hacer bastones. El hombre descubre la potencialidad de la naturaleza que, por sí misma, no se puede actualizar. Y la actualiza.

Hasta aquí se han esbozado algunas averiguaciones acerca de la libertad humana surgidas a lo largo de la historia de occidente.

4. Diversas versiones de la libertad humana

Como ya se ha indicado, en la actualidad son frecuentes las apreciaciones pesimistas sobre la libertad humana[4]. Incluso se sostiene que no

4. De este pesimismo antropológico me ocupé en un artículo titulado "La libertad posible", incluido en el libro *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996.

tener libertad es preferible a ser libre, pues, a diferencia del instinto animal, la libertad no proporciona una guía segura para la conducción de la vida. Según esta apreciación, el uso de la libertad sería una fuente de grandes errores, que tendrían que ser remediados con alguna terapéutica, como puede ser el psicoanálisis. Incluso, como dice Sartre, la libertad sería contradictoria, porque en la medida en que se ejerce se determina, es decir, pierde su primitiva indeterminación, y, por tanto, se niega a sí misma.

Otros existencialistas piensan que la libertad significa que no tenemos más remedio que cargar con nuestro propio existir: el hombre se tiene a sí mismo como tarea. Pero esto no hace de la libertad un rasgo excelente, puesto que para realizar sus proyectos libres el hombre cuenta con escasos recursos. Es preferible no ser libre para no estar sujeto a la penosa tarea de autorrealizarse. El actual miedo a la libertad se debe tanto a que no es una guía certera para la conducción de la vida como a la abrumadora tarea que comporta. Sería mejor comportarse como un animal, que sigue el cauce de su vida de acuerdo con su instinto sin tener que preocuparse del futuro. Esta última observación, tan pesimista, pone de relieve que la libertad tiene que ver, sobre todo, con el futuro humano, de manera que la valoración positiva de la libertad depende de la *esperanza*[5]. Pero este extremo no se advierte con suficiencia, si no se cae en la cuenta de que la presencia mental humana es el límite del pensamiento.

Según los pensadores clásicos la libertad es una simple propiedad de algunos actos de la voluntad; de manera que su importancia, con ser grande, no es tanta como la que le atribuyen buena parte de los filósofos modernos. Esta libertad, que se suele llamar 'de opción', es distinta de la *libertad trascendental*, pues significa tan sólo el dominio de los actos mediales. Por eso el destino humano, para los filósofos paganos, depende en escasa medida de la libertad humana. El destino es determinado por los dioses, como se ilustra con el mito de Antígona y el de Edipo.

De esta manera, la libertad empieza a parecer un rasgo inútil, pues no significa nada desde el punto de vista de la realización de los grandes objetivos vitales. Paralelamente, de esa actitud deriva la tristeza ante la libertad: lo que la libertad encierra de aspiración es utópico, es decir, no se

5. La valoración negativa de la libertad equivale a la desesperación.

alcanzará nunca. En el paganismo moderno, la valoración ética de la libertad está decisivamente determinada por el carácter final de la muerte[6]. En cambio, en el cristianismo, la libertad es determinante del destino eterno en coexistencia con la iniciativa divina[7].

La pregunta a que da lugar la versión clásica de la libertad es, por así decirlo, la 'cantidad' de libertad que el hombre posee. Si no se tiene en cuenta que la dimensión de futuro es la prevalente, se concluye que la libertad humana es finita. Entre los límites de nuestra libertad se cuenta, según esta perspectiva, la gran cantidad de factores que la condicionan o coartan. Ante todo, nuestra libertad encuentra un límite en el hecho de que se inserta en la realidad física que nos rodea. En segundo lugar, nuestra libertad está *encarnada*: no sólo estamos inmersos en una realidad física que no obedece a nuestra libertad –no tiene sentido querer ser libre directamente respecto de la ley de la gravedad–, sino que muchos de los resortes propios de nuestra condición corpórea son ajenos al libre albedrío.

Si estamos en un mundo que tiene sus propias leyes que coartan la libertad y, además, tenemos una constitución psicofísica que no es muy obediente a ella, nuestra libertad está evidentemente limitada. Pero no sólo es esto: desde que nacemos nos insertamos en una sociedad de la que nos vienen condicionamientos de los que no nos podemos liberar. Basta pensar, por ejemplo, en la influencia que ejerce en nuestra conducta la publicidad. En suma, la libertad humana aparece como finita sobre todo porque está *situada*.

Además, para el cristiano, nuestra libertad está *caída*. Aquí aparece el clásico tema de las concupiscencias, que hacen imposible estar seguros de que uno obra con completa rectitud de intención. Incluso cabe sospechar de los actos en que se intenta ser generoso que, en el fondo, uno se busca a sí mismo, y, por lo tanto, que está determinado por un egoísmo básico. Según esto hay que excluir que la libertad sea capaz de autotrascendencia. En suma, la libertad no sólo está limitada por factores externos,

6. La interpretación de la libertad desde la muerte es muy propia de Martin Heidegger, que pretende una valoración positiva de la misma entendiéndola como el rasgo de la existencia que permite afrontar responsablemente el final de la vida.

7. Para Lutero, como el hombre está determinado por su condición pecadora, la coexistencia de la libertad con la omnipotencia divina no es posible. Un peculiar intento de superar la postura luterana es la interpretación kantiana de la voluntad, a la que aludí en el capítulo anterior.

físicos, psíquicos o sociales, sino que lo está en su misma raíz. Esta sospecha es exacerbada por Martín Lutero.

Por último, también se puede decir que nuestra libertad es finita porque es *creada*, esto es, porque depende de un principio que no le es originariamente propio. Muchas de las observaciones críticas en torno a la libertad, especialmente esta última, obedecen al prejuicio de que la libertad es un poder que se ejerce en solitario. Dicho de otro modo, esas críticas no tienen en cuenta el carácter coexistencial del hombre; además, estas posiciones obedecen a una interpretación de la libertad como liberación, es decir, como *libertad de* o libertad negativa.

Las experiencias que resaltan la finitud de la libertad humana son innegables, pero no alcanzan su fondo último y en este sentido son superficiales. Podemos orientarnos hacia la visión más honda de la libertad atendiendo a la siguiente observación de Rilke: el ser libre siempre ha sobrepasado su fin; va hacia Dios, camina hacia la eternidad, como mana una fuente. Siguiendo esta indicación –y rectificando la tendencia panteísta del autor–, debe decirse, por lo pronto, que las vivencias negativas acerca de la libertad arrancan de la pretensión de ser libre en una dirección desorientada. Cuando se intenta abordar el tema de la libertad de esa manera, no es extraño que la hondura de la libertad humana no comparezca, y que uno acabe considerándose a sí mismo como una marioneta. Para atisbar el fondo de la libertad debe tenerse en cuenta que la medida de la libertad es la importancia de los temas correspondientes, pues es claro que la limitación de la libertad se debe a la poca importancia, o incluso a la liviandad, de los temas sobre los que se dice que versa.

Según lo que se acaba de observar, en la vivencia, o conciencia del libre albedrío, no comparece la libertad como radical actividad humana. Por eso, si esa vivencia se exacerba, puede corresponderse con una libertad mínima; y también al revés: la experiencia de la libertad puede ser muy reducida sin que eso merme la intensidad de la libertad real. Dicho de una vez, la libertad no se conoce directamente, o como se sostiene en el volumen I de la *Antropología trascendental*, la libertad no es temática en sí misma, sino de acuerdo con el amor y el conocer personales. Como actividad del espíritu, su temática es amorosa y cognoscitiva. De opinar de otro modo, habría que admitir que el contenido de la libertad es distinto de

los trascendentales personales. Pero sin dichos trascendentales la libertad sería vacía o indeterminada y, correlativamente, no cabría sostener que el conocer y el amar personales son libres[8].

Si, como digo, no cabe una experiencia aislada de la libertad, pretender esa experiencia da lugar a errores notables. Un ejemplo puede poner esto en claro. Como dice Max Scheler, una señorita que puede hacer lo que le dé la gana porque es rica, a la que importa tan sólo realizar sus caprichos, tiene muy limitada su conexión con el mundo físico y social; puede estar convencida de que es completamente libre y, además, de que el uso de su libertad está exento de consecuencias: se trata de una libertad sin responsabilidad. Pero este sentimiento es completamente engañoso, pues a esa libertad le falta por entero la hondura propia de la actividad del espíritu: no puede decirse que sea la libertad para conocer y amar, es decir, instalada en la apertura que comporta el carácter dual de la existencia humana.

Sostener que uno es libre porque opera a base de impulsos sin vinculaciones con la realidad es un engaño estúpido. Esto es lo que le ocurre a la niña veleidosa, que busca por encima de todo satisfacer sus caprichos sin ningún esfuerzo. Muy al contrario, ser libre requiere, de acuerdo con la psicología humana, un esfuerzo, mayor o menor, según la importancia de lo que se intenta realizar. Por eso la libertad es imprescindible, sobre todo, en las relaciones con otros seres personales, en especial, con el Creador.

Conceder a la libertad la gran importancia que le corresponde como actividad del ser espiritual puede librarnos de otros reduccionismos. En primer lugar, como he sostenido en otras ocasiones, de la interpretación *reflexiva* de los actos del espíritu, que es reductiva. Es precisamente al considerar el fondo del espíritu humano como libertad cuando se supera esa limitación, pues la libertad no es propiamente un volver sobre sí mismo, sino la garantía de la apertura del espíritu sin alienación alguna. Por eso entre las descripciones de la libertad propuestas en mis publicaciones antropológicas, la que me parece más ajustada dice que la libertad humana es la "inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud". Con la ex-

8. Si la libertad real tuviera una temática distinta del amor y el conocer más altos, no se podría sostener que es la actividad radical del espíritu. Paralelamente, no se podría sostener con coherencia que Dios es libre, pues no se puede admitir que la libertad divina se reduzca a los medios.

presión "máxima amplitud" se pretende aludir a la infinitud divina como libertad sin vacío alguno. Con la de "inclusión atópica" se alude a la dependencia creatural de la libertad humana respecto del carácter originario de la libertad divina.

En segundo lugar, se evita el *escepticismo*, que es una de las negaciones más serias de la actividad espiritual. El escepticismo es contrario a las determinaciones de la libertad, tanto a la voluntaria como a la intelectual. Es difícil una interpretación *in melius* de la versión antigua de esta actitud humana representada, por ejemplo, por Sexto Empírico. Consiste en la negación de la realidad de la verdad y del bien.

Pero su versión moderna, tal como se da, por ejemplo, en Descartes y Hegel, es más abierta, como se desprende de la interpretación heideggeriana. Siguiendo a este autor, se puede decir que la mejor manera de traducir la voz media del verbo '*skeptomai*' es "mirar con gran atención", evitando que algo se introduzca inadvertidamente, y se admita sin títulos suficientes. La versión cartesiana de la *duda* y la de *experiencia* en Hegel se pueden interpretar así. Si la forma verbal se sustantiva, resulta que escéptico es quien practica la '*skepsis*', es decir, el ver que no encuentra lo visto o que estima que lo que ve es indigno de que se pose en ello la mirada. Pero no rechaza totalmente la existencia de un criterio según el cual la vista se podría declarar satisfecha.

Descartes, de un modo un poco ladino, sostiene que no actúa como un escéptico, el cual no duda más que por dudar, sino por si pudiera alcanzar la verdad. Por tanto, se duda porque no hay más remedio que hacerlo, cuando no comparece lo que es digno de ser visto. Al mismo tiempo sostiene que extender la duda a la moral da siempre lugar a errores.

Suele citarse a Montaigne como fuente de la postura cartesiana. Pero en este pensador no está presente una actitud heurística tan enérgica como en Descartes. La actitud escéptica es un simple discurso de la frustración, si no se logra compensar su dimensión crítica o ésta fracasa.

El fracaso cartesiano es detectado por Kant cuando sostiene que la existencia del '*sum*', que compensaría la duda, es meramente empírica y, por tanto, insuficiente. Descartes está obligado a sostener que el puro '*cogito*', que comparece al desalojar del pensamiento todo lo pensado, ha de ser inmediato; pero tal inmediatez deja de ser contradictoria solamente si

el '*cogito*' es un mero '*factum*'. Es claro que Descartes no cayó en la cuenta de esta objeción, pues, como escéptico a la caza de una verdad indubitable, creyó que su descubrimiento constituía una gran revelación, que justificaba una peregrinación a Loreto.

Es característica del criterio escéptico de verdad la *intuición*, es decir, su comparecencia exhaustiva ante la vista, o sea, la evidencia inmediata. Ahora bien, este criterio, en el fondo, es parcial, ya que lo inmediato no agota todo lo que es digno de ser visto. De ser válida la propuesta cartesiana, la dimensión crítica del escepticismo habría desaparecido. La continuación racionalista de Descartes intenta eliminar del '*cogito*' aquello que no es enteramente intuitivo. Viene a ser el aprovechamiento del '*cogito*' con exclusión del '*sum*'. Spinoza intenta transformar una inmediación en mediación: la sustancia es aquello que '*per se concipitur*'.

La crítica de Hume elimina la empiricidad del '*sum*', y sostiene que las distintas dimensiones del despliegue del yo son un ramillete de flores unidas aleatoriamente sin una conexión intrínseca.

A su vez, Hegel declarará que la mediación spinozista es aparente, como lo es la indiscernibilidad de las vacas o de los gatos vistos en la noche, en la que todos son pardos. Para remediar dicha insuficiencia, Hegel recurre a la dialéctica, de acuerdo con la cual se sostiene que las ideas diferentes son todas ellas parciales, y en cuanto tales, falsas. Según Hegel la falsedad de la experiencia sólo se vence con la verdad total, que es a la vez inmediata y por entero mediata y, por tanto, presencia total. Para sentar esta tesis, Hegel tiene que colocarse en el punto de vista de Dios, como diría Leibniz, hasta el punto de que su filosofía es, en el fondo, teosofía.

El escéptico quiere la luz, porque es lo que satisface el ver. Esto se llama intuición. El escepticismo es la actitud intuitiva pura; es el ver que quiere una correspondencia con lo visto tal que lo visto sea exhaustivamente mostrado en su comparecer ante el ver. Si eso fuera estrictamente propio del '*cogito*', es decir, si el '*cogito*' no fallara en términos de inmediación (ya que la verdad no se agota en lo inmediato), habría que cuestionar, como hace Hegel, si no falla en términos de totalidad. El '*cogito*' ni agota lo inmediato, y menos aún lo digno de ser visto. Por eso, el criterio de inmediación es una precipitada realización del ideal estoico.

La crítica a Descartes muestra que el intento de ver de tal manera que comparezca suficiente e inmediatamente todo lo visible, de forma que después no sea necesario seguir indagando, obligaría a eliminar cualquier búsqueda futura. Lo mismo sostiene Hegel al decir que la novedad que viene después de su sistema es locura. En suma, el criterio heurístico del escepticismo no es aceptable, porque elimina sin más la racionalidad del futuro histórico, lo cual es una pretensión desorientada.

El escepticismo es radical en lo que pide, en el criterio de verdad que esgrime, pero constata dolorosamente que ese criterio no se cumple. La depuración racionalista de Descartes intenta eliminar aquello que en el '*cogito*' no es racionalmente intuitivo; y aquello que en el '*cogito*' no es estrictamente intelectual es justamente el '*sum*'. Por eso el racionalismo posterior aprovecha el '*cogito*' cartesiano excluyendo el '*sum*'.

Estimo que la exclusión del '*sum*' es obligada para la superación radical del escepticismo. A mi entender, el modo cabal de llevarlo a cabo es notar que el ideal de visión que lo anima es parcial. Para completarlo se ha de hablar no sólo de *ver* sino de *mirar*. El mirar es la comparecencia del *yo* como integrante del estatuto esencial del conocimiento. En este sentido, el yo no se puede entender como '*sum*', de acuerdo con la distinción entre el estatuto *esencial* del conocimiento y el *acto de ser*, que, en el caso del cognoscente, es el *co-acto* de ser personal. Así pues, el error craso del escepticismo es la confusión del yo con el acto de ser personal, que, según esta identificación, se pasa por alto. En la filosofía medieval el olvido escéptico es evitado con la noción de *sindéresis*, que es la cumbre del alma humana.

La distinción entre *acto de ser personal* y *yo* es inadmisible en cristología. Asimismo, de acuerdo con este planteamiento, se proporciona un argumento a favor de mi tesis acerca del carácter no creado de la humanidad de Cristo; tesis que expondré más adelante.

5. DIFICULTADES QUE PRESENTA LA LIBERTAD DE OPCIÓN EN DIOS

Para los aristotélicos era difícil admitir la voluntad divina. Pero todavía más peliaguda resulta la cuestión de la libertad de Dios, cuando se le considera primariamente como Ser Necesario. Desde luego, la dificultad se refiere a la libertad de opción, pues repugna que Dios tenga que elegir, aunque en el lenguaje bíblico, que es bastante antropomórfico, aparece el cambio en la voluntad divina. Por ejemplo, el cambio entre su justicia y su compasión, como en el episodio de Jonás. Frente a esta aparente oscilación es menester recordar que la justicia y la misericordia de Dios están estrechamente unidas. En rigor, la libertad divina no se puede entender como opción.

Para avanzar algo en este tema puede ser útil mi propuesta de entender la libertad como la actividad radical del espíritu. Nótese que la antropología actual ha retomado el tema de los trascendentales humanos más o menos acertadamente entendidos. Podemos citar algunos ejemplos, que, en el fondo, están más próximos de lo que pudiera parecer a primera vista. Uno de ellos es Zubiri, que atribuye al ser humano una propiedad exclusiva a la que llama «suidad». A mi modo de ver, el planteamiento zubiriano no debe reducirse al reconocimiento de la subjetividad humana, pues este rasgo es comúnmente admitido en la antropología. Quizá sea más acertado enfocar la «suidad» como un peculiar *serse* del hombre, que no se limita a estar presente como las demás realidades, sino que se aparece a sí mismo siendo. Según este enfoque, la antropología de Zubiri es más cercana a la heideggeriana de lo que normalmente se entiende. Las propiedades peculiares del '*Dasein*' son llamadas por Heidegger rasgos *existenciarios*, según la traducción que propone Gaos. Entre los *existenciarios* tiene un lugar destacado lo que Heidegger llama *preserse-ya-en el mundo* (encontrando ente intramundano). En este existenciario aparece ya lo más peculiar del hombre, cuyo estudio habrá de desarrollarse en *Ser y tiempo*. Como en otros lugares he sostenido, con el término '*ya*' se está aludiendo a la presencia mental, que es admitida por Heidegger como uno de los elementos de lo que él denomina *éxtasis temporal*.

Es también influyente en la actualidad la versión kantiana de la libertad, de la que he proporcionado un resumen al hablar de la ética[9].

6. Defensa de la libertad de opción humana

Como ya se ha indicado, la libertad de opción está referida a los actos de la voluntad que miran a los medios. Según mi planteamiento se trata de un aspecto importante de lo que denomino extensión de la libertad a la *esencia* humana. La libertad trascendental es la libertad *personal*. Pero también la esencia humana, aunque de un modo más débil, goza de un grado de libertad que tampoco se puede negar a la humanidad de Cristo. Según este nivel de libertad, se puede abordar el importante asunto de la unión del alma con el cuerpo, pues este grado de libertad no existiría si el cuerpo del hombre no tuviera los rasgos que lo caracterizan y distinguen del cuerpo de los animales. De acuerdo con esos rasgos aparece la técnica humana, cuyas notas principales se describen a continuación.

El rasgo más sobresaliente del cuerpo humano es el bipedismo, la postura erecta, que libera de la locomoción a sus miembros anteriores. A la vez, el bipedismo permite un crecimiento muy notable del cerebro, que, al controlar las manos, posibilita el trabajo del hombre o, como suele decirse, "las obras de sus manos". Esta configuración del cuerpo humano fue seguramente advertida con acierto por Protágoras, que ya dijo que el hombre es la medida de todas las cosas –humanas–, a las que llama '*prágmata*' o '*chrémata*'. '*Prágmata*' viene de '*praxis*', que significa acción, y '*chrémata*' viene de '*chrao*', que significa tener en la mano. Esta certera observación fue seguida, entre otros, por Aristóteles, el cual distingue dos tipos de '*praxis*': la que llama '*praxis atelés*', que no posee en sí misma su fin, y la '*praxis téleia*', a la que el Estagirita llama también '*enérgeia*', correspondiente a los actos cognoscitivos así como a los actos tendenciales que

9. *Ética*: *hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997.

que poseen el fin. Es de notar que el trabajo humano es una forma de '*praxis atelés*' de gran altura[10].

Esta última averiguación aristotélica es recogida por Tomás de Aquino y por algunos escolásticos, como Sánchez Sedeño. Por su parte, Heidegger ha señalado certeramente que la pluralidad de trabajos humanos constituyen una totalidad –que prefiero llamar *plexo*–: no existe ni un único trabajo humano ni un conjunto de trabajos aislados. Por su parte, los actos cognoscitivos están todavía más unidos y constituyen lo que puede llamarse el *logos* humano[11].

El acierto en la elección de las cosas producidas por el hombre, con las que éste construye su mundo, no está garantizado. Tales cosas forman una gran cantidad de los medios que el hombre emplea, y su misma abundancia conduce a hacer de ellos un uso alternativo. Sin mengua de su importancia para la vida, el carácter alternativo de los medios hace que su conocimiento sea '*in casu*' opinable. Desde luego, el fin no justifica los actos mediales, que poseen su propia entidad. Por otra parte, aunque su elección pueda no ser la más adecuada, el ejercicio de las operaciones mediales es, por lo común, bastante racional.

El aumento de esa racionalidad es el propósito de los estudios que se llevan a cabo en las llamadas escuelas de negocios, que tratan de disminuir así el carácter opinable de las opciones prácticas hasta el punto de eliminarlo. Pero cuando tales estudios prescinden de la ética y se fijan únicamente en el rendimiento económico, comprometen el sentido humano del trabajo.

Debido a las quiebras a las que está sujeta la organización del trabajo humano, no es de extrañar que el sentido del trabajo sea uno de los temas en los que más abunda la doctrina pontificia en el siglo XX, que ha insistido sobre todo en la dignidad del trabajador y en la justicia en el reparto de los bienes producidos. Parece claro que la dignidad humana sufre

10. El trabajo humano se estudia con más amplitud en mi comentario a la encíclica *Laborem exercens*, del papa Juan Pablo II, incluido en el volumen *Estudios sobre la encíclica "Laborem exercens"*, BAC, Madrid 1987, 201-230.

11. Entre las uniones de operaciones cognoscitivas humanas destaca la matemática, que puede entenderse como la unión de las operaciones racionales y las generalizantes, cuya extensión a la técnica contribuye a su perfeccionamiento.

deterioro si no se tienen en cuenta las relaciones sociales a que el trabajo da lugar.

La ascética cristiana ha hecho especial hincapié en que el hombre ha sido creado para trabajar y que, por tanto, trabajando cumple la voluntad divina. Ya San Pablo dijo a los de Tesalónica que quien no trabaje no coma. La ascética del trabajo ha crecido en la medida en que trabajar se ha convertido en la actividad que ocupa la mayor parte del tiempo de la vida. Si al trabajar el hombre no diera gloria a Dios, su vida religiosa sería sumamente esporádica. Esta observación es especialmente relevante para los laicos.

El sentido cristiano del trabajo sufre menoscabo si, después de un estudio suficientemente cuidadoso, no se alcanza el fin inmediato que con él se intenta, o bien se aprovechan sus resultados para llevar a cabo intenciones perversas. Estos peligros no deben conducir a la inactividad, pues es mayor la fuerza del bien intentado que los posibles males que puedan resultar accidentalmente de él. Además, el cristianismo sostiene que para quien ama a Dios todo es para bien y que conviene evitar la desconfianza en el prójimo.

7. La libertad trascendental como orientación al futuro

En tanto que el abandono de la limitación que ofrece la presencia mental es un método válido para alcanzar las nociones trascendentales, para distinguir los trascendentales metafísicos de los propios del ser humano, de esa manera se deja definitivamente atrás la fe del carbonero. Todo lo que sirva para ampliar el alcance del conocimiento humano es útil para avanzar en teología. Los temas teológicos son claramente superiores a lo que el método que propongo alcanza; no obstante, con él se puede preparar el acceso a dichos temas.

Al llevar adelante el abandono del límite, se logra formular una antropología trascendental, que permite una nueva formulación de temas divinos. Pero se ha de destacar que esa antropología comporta en el hom-

bre una prevalencia del *futuro* y, por tanto, de la *esperanza*[12]. Aquí se puede añadir que la prevalencia del futuro es propia del hombre, aunque en la situación actual se suela olvidar, y no pone en entredicho la superioridad de la presencia absoluta.

El futuro marca la orientación de la existencia humana a una culminación todavía no alcanzada, pero afanosamente esperada por la persona humana. A este afán le he llamado carácter de *además*. El hombre creado se distingue de otros seres espirituales porque esa culminación no está asegurada. Como ser coexistencial depende hasta tal punto de Dios que es imposible que la consiga únicamente por sus propias fuerzas. Confiar exclusivamente en ellas lleva a consecuencias negativas. Por este camino se vislumbra el tema '*De auxiliis*', y también la distinción entre lo que se suele llamar orden natural y la sobrenaturaleza[13].

De esta manera se llega a entender la *esperanza* como característica del ser humano, es decir, situada en un plano superior a la virtud moral del mismo nombre, tal como parece sugerir el *Antiguo Testamento* en el episodio que narra cómo Esaú perdió su primogenitura. La esperanza caracteriza esencialmente al pueblo de la promesa, cuya existencia misma depende del mantenimiento de su esperanza en la llegada del Mesías[14]. La esperanza de la Iglesia se centra en la segunda venida de Cristo.

Para exponer este asunto con alguna claridad es asimismo pertinente la distinción entre *aguardar* y *esperar*, que ya fue señalada por Heráclito[15]. Tal distinción adquiere en la esperanza existencial matices propios. Lo que se aguarda resulta corto, mientras que la esperanza se corresponde con el carácter de *además*. El triunfo de la esperanza no depende de la iniciativa humana, pues, insisto, el hombre es un ser coexistencial. De acuerdo con esto la espera trascendental es menos pasiva que la que depende de una iniciativa distinta de la divina; la iniciativa divina se espera

12. Este rasgo la libera de cualquier confusión con Dionisos, como he puesto de relieve en mi libro *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

13. El carácter no necesario de la culminación humana es común también a los ángeles. Pero hay dos seres espirituales en que la culminación es segura: Cristo, a cuya culminación llamo *inminente*, pues sucede cuando él quiere, y su santísima Madre.

14. La esperanza de Israel se mantiene en la actualidad por lo menos en una parte del pueblo. Los peligros que la acechan son debidos a no aceptar que Cristo es el Mesías.

15. Cfr. Heráclito. En nuestro tiempo Laín Entralgo ha distinguido la espera de la esperanza.

activamente, es decir, rezando, como se ve claramente en la expresión '*marán athá*' (¡ven, Señor Jesús!)[16].

La característica inseguridad de la esperanza no debe entenderse como indicio de esterilidad de la actividad existencial humana, pues el futuro se afronta de acuerdo con el puro sobrar, que es indicado por el carácter de *además*, que no es simplemente un crecimiento, sino un insistir sin cansancio. En efecto, el no culminar de suyo, que es propio de la esperanza existencial, es incompatible con el desistir.

16. Cfr. *Ap.,* 22, 20. En 1 *Cor.,* 16, 22, se expresa la misma invocación en la forma '*maranna tha*'. Ya indiqué en tomo I de la *Antropología trascendental* que la cumbre de la oración es personal y está vinculada a la adoración.

PARTE III

EN TORNO A LA CRISTOLOGÍA

CAPÍTULO VII
LA HUMANIDAD DE CRISTO Y LA UNIÓN HISPOSTÁTICA

Digamos, ante todo, que la humanidad de Cristo es perfecta, o que Él es perfecto hombre. Respecto de esto se suele sostener que la humanidad de Cristo es creada. Pero esta apreciación no me parece acertada.

Desde luego, la humanidad de Cristo es una realidad viviente inmiscible con la esencia divina, pero no parece que el Señor pueda incluirse entre los hombres creados, si es que para ser hombre hace falta persona creada. Por eso su humanidad tampoco se equipara sin más a la esencia de una persona humana, porque él personalmente es la segunda Persona de la Santísima Trinidad.

1. ASUNCIÓN SIN NECESIDAD DE CREACIÓN

La humanidad de Cristo no es real como criatura, porque para serlo, haría falta un *acto de ser* creado, y eso no es propio de Cristo. Extendiendo la doctrina tomista de la distinción real al hombre, hay que distinguir la *esencia* del *acto de ser* humano, al que conviene llamar *persona.* La *esencia* del hombre es creada en tanto que también lo es su ser. Pero en Cristo no se puede hablar de persona humana, es decir, de acto de ser creado,

aunque se ha de distinguir la Persona de la humanidad asumida para no caer en la herejía monofisita. Esta distinción justifica, a mi entender, que la humanidad del Señor es real exclusivamente en tanto que humanidad de la segunda Persona de la Trinidad. Pero desde luego no le faltan las propiedades de la esencia humana, se ha de destacar que la humanidad de Cristo es perfecta, santísima; que no cabe hablar en Él de persona humana, y que Cristo carece de padre humano. Estas dos últimas diferencias se siguen de que siendo verdadero y perfecto hombre, hijo de mujer, o como Él se solía llamar, hijo del hombre, su ser personal es exclusivamente divino, e Hijo de Dios Padre[1].

Una realidad creada distinta de otra no puede ser enteramente explicada por la primera: ninguna criatura es razón suficiente de otra. Por eso el acto de ser no es razón suficiente de la esencia, sino que la distinción real entre acto de ser y esencia humana creados exige el concurso divino. En el caso de Cristo dicho concurso es innecesario por carencia de acto de ser creado. La noción de distinción real entre '*actus essendi*' y '*essentia*' no es válida en cristología si, como digo, no conviene hablar de distinción real, sino de *unión*.

Como dice el *Símbolo Atanasiano*, aunque Cristo es Dios y hombre, no son dos Cristos, sino un solo Cristo. Dicha unión no tiene lugar por conversión de la divinidad en cuerpo, sino por *asunción* de la humanidad en Dios: Cristo es profundamente uno no por confusión de sustancias, sino en la unidad de la Persona, que es divina. Parece claro que esa unidad personal no admite relaciones con algo distinto de las otras personas divinas. Algo de esto sostiene el Maestro Eckhart cuando describe al Hijo de Dios como la distinción respecto del Padre que supera todas las otras distinciones, encerrándolas dentro de sí. Como dice San Pablo, '*omnia in ipso constant*' (*Col*., 1, 17).

La unidad de Cristo se ilustra en la estrofa 35 de dicho Símbolo del siguiente modo: "nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus". De manera que en Cristo la distinción real entre acto de ser o Persona divina y esencia humana no se da, dejando a salvo la distinción de su esencia divina y su esencia humana. "Unus om-

1. Sería erróneo mantener un alma humana creada de Cristo preexistente a su unión, como parece sugerir Orígenes.

nino, non confusione substantiae, sed unitate personae". La comparación con la unión del alma y el cuerpo en el hombre, aunque no es muy precisa, sirve indicativamente para ver hasta qué punto Cristo es uno. Esta unidad es tan estrecha que, aunque el alma se separa del cuerpo con la muerte, en Cristo el cuerpo no se separó de la divinidad.

La humanidad de Cristo no se puede distinguir realmente de una persona creada porque esa persona no existe. La cuestión hay que plantearla de otro modo, a saber, preguntándose por la distinción entre la humanidad y la divinidad de Cristo. La distinción real se da en la criatura. En Cristo no puede haber distinción real, puesto que no es criatura. Por eso, recurriendo al mencionado símbolo de la fe cristiana, propongo como fórmula más adecuada hablar de *unión* de la esencia humana con la Persona divina, dejando a un lado la noción de creación.

Es claro que esa plena unidad, aunque no se deba confundir con la identidad originaria, tampoco casa bien con la interpretación de la esencia humana de Cristo como creada. Es preferible decir que su humanidad es real en tanto que *asumida*, o sea, en tanto que intrínsecamente unida a la Persona. Desde luego, siempre se ha dicho que en cristología es más importante la unión de lo humano con lo divino que la creación de lo humano. La creación es admitida por la tradición teológica, porque no se ve otra manera de sentar la distinción entre Dios y la realidad de la humanidad que el Verbo asume, pues aunque se diga que unión y creación son simultáneas, parece que sin creación no puede hablarse de realidades distintas de Dios, lo cual comporta cierta prioridad lógica de la creación respecto de la unión[2].

Por afectar al núcleo de la cristología, intentaré justificar la tesis de que la distinción entre la criatura y Dios no es omniabarcante, sino que caben otras realidades que, sin ser Dios, no son creadas: se trata del tema clásico de los futuribles[3].

2. Nótese también que, de esta manera, se evita la herejía docetista, que impide sostener que la humanidad de Cristo se una a la Persona, pues es imposible que lo irreal se una a la realidad suma.

3. Los futuribles son posibilidades cognoscibles, pero que no han llegado a existir y que nunca pueden llegar a ser. Por eso no se pueden llamar creados, aunque conocerlos sea real en sumo grado por parte de Dios.

2. La noción de posibilidad

Como se ha indicado en la lección precedente, el núcleo del argumento ontológico de Leibniz es la convertibilidad de posibilidad y necesidad. Dios es determinado de esta manera como Ser necesario. En rigor, de las tres nociones modales positivas, *posibilidad*, *necesidad* y *existencia*, las más importantes para Leibniz son las dos primeras. En cambio, la existencia la toma como un corolario de la posibilidad entera, es decir, de la necesidad.

Probablemente, Leibniz trató de superar su inicial nominalismo con su interpretación realista de la posibilidad. De esta manera, riza el rizo ockhamista. Para Ockham las ideas son meramente pensadas y, por lo tanto, irreales, pues sólo así son compatibles con la omnipotencia divina, que sería mermada si la formalidad de las ideas fuera real. La postura de Leibniz ha sido criticada, entre otros, por Voltaire, que la considera inocentemente optimista. Pero, en rigor, más que optimista, es apresurada.

Como es sabido, Kant arguyó frente al argumento ontológico que la posibilidad no es una noción unívoca: se puede distinguir la posibilidad lógica de la espacial o sensible. Esta distinción es tan neta que, según el pensador de Königsberg, echa por los suelos la idea de posibilidad total. A mi modo de ver, la observación kantiana es justa, porque la noción de posibilidad no es unívoca. Ante todo, la posibilidad meramente pensada no es real y, por lo tanto, no se puede totalizar haciéndola coincidir con la necesidad real[4].

En este sentido la posibilidad pensada se distingue netamente de la realidad creada, la cual, según Tomás de Aquino, surge por lo que él denomina ‘*donatio essendi*’. De acuerdo con esto, en tanto que no creada, la pura posibilidad pensada es enteramente irreal, incluso con mayor nitidez que la intencionalidad del objeto pensado. Efectivamente, la sentencia

4. La noción de posibilidad sensible se corresponde con los juicios sintéticos *a priori*, que establecen una necesidad peculiar. En cierto modo, Einstein ha rechazado la posición kantiana con su teoría de la relatividad. Como he expuesto en otros lugares, la tesis kantiana mantiene que el espacio es rígido. Ahora bien, según observan los físicos relativistas, la rigidez espacial está vinculada al teorema de Pitágoras, y dicho teorema sólo es válido al considerar triángulos rectángulos dentro de ciertas dimensiones, pero no en general.

tomista es válida: sólo Dios es capaz de pensar la pura posibilidad. Y no se puede decir que la posibilidad creada agote la noción, pues a ella ha de añadirse la posibilidad de lo que nunca será y que, sin embargo, es pensado por Dios.

La frase leibniciana según la cual es preciso ponerse en el punto de vista de Dios, para formular el argumento ontológico, es tan cierta como vacía de realidad. Incluso el ejemplo clásico de pura posibilidad que se suele aducir, a saber, que una persona humana existe merced a que una gran cantidad de seres humanos posibles no hayan sido, no es afortunada cuando por lo menos algo de los no natos es real, por ejemplo, los espermatozoides. A dichos posibles se les puede llamar "conatos de posibilidad creada", pero no "puramente posibles".

Los "puramente posibles" son impensables por cualquier espíritu creado, pues sólo Dios es capaz de pensarlos. Ni siquiera son conocidos por el intelecto humano de Cristo. Pero tampoco se pueden confundir con la nada, pues no se puede negar que Dios los conoce y, como ya hemos dicho, la nada no es una noción pensable de suyo, sino sólo accesible a través de la voluntad.

Asimismo, la voluntad no tiene que ver con los puramente posibles, pues éstos no se crean. Son términos del pensamiento divino y sólo de él. En el conocimiento humano aparece algo semejante a la pura posibilidad, a saber, la intencionalidad. No parece acertado admitir una intencionalidad exterior al pensamiento. En algunos pensadores cristianos la consideración de lo posible ha dado lugar a la hipótesis de que las criaturas son ideas divinas dotadas de realidad. Un filósofo representativo de esta opinión es Francisco Suárez. La proximidad del teólogo granadino a Leibniz es notoria y se advierte especialmente en la importancia concedida a la posibilidad. En cierto modo, esta postura es una reacción insuficiente al pesimismo de Ockham. Uno de los puntos en que esa reacción se nota es la interpretación leibniziana según la cual la voluntad es inferior al conocimiento, y sólo entra en juego al crear. Desde el punto de vista de Suárez la existencia de las criaturas es empírica y, por lo tanto, muy imperfecta, e inferior a su esencia.

Por otra parte, si la realidad de Dios ha de distinguirse de los posibles que sólo él piensa, tampoco es enteramente correcto decir que Dios es

el Ser necesario, es decir, la posibilidad entera. La distinción entre las criaturas y Dios no puede cifrarse en la cantidad de posibilidad. Es preferible decir que es la *Identidad originaria*, y que hay ciertas criaturas *necesarias*, a saber, los *ángeles*, cuya existencia, aunque comience, no tiene término, como muestra su especial temporalidad: el *evo*. Las almas humanas también son necesarias, aunque, todavía no hayan ingresado en el *evo*. El acto de ser del universo material, la *persistencia*, no es capaz de fundamentar a las criaturas necesarias, pero es notoriamente superior al conferimiento de existencia a las ideas.

Al enfocar la realidad de la criatura angélica desde la lógica modal, es difícil evitar el error de considerar al ángel como legítimamente solitario o como un '*petit dieu*'. Como a cualquier criatura, la soledad afectaría intrínsecamente a la realidad angélica. No es, en rigor, una opción legítima, sino que significa su caída a la condición de demonio.

Propiamente la existencia del ángel encuentra su justificación en cumplir los mandatos de Dios como ministro suyo. En este sentido, el ángel se relaciona con el resto de la creación, en especial con la criatura humana. Por eso se habla de los ángeles custodios, cuyo cometido en la vida del cristiano es ayudarle a llenar su tiempo dedicándolo a Dios. Por lo tanto, no es extraño decir que el ángel de la guarda interviene en el tiempo práctico de la criatura humana. No sería exagerado decir que el ángel cumple la función de un reloj.

La distinción entre la Identidad originaria y las criaturas necesarias comporta, entre otros extremos, que la primera es amorosa[5] y las otras son susceptibles de incurrir en soledad movidas por egoísmo.

El aislamiento del ángel es inasequible al hombre, el cual no se puede desarrollar fuera de la sociedad, como se advierte claramente en los seres humanos que han sobrevivido al margen de la convivencia social. Por eso el hombre peca de un modo distinto al ángel. Es responsable de su pecado, pero éste es redimible. El hombre no es propiamente necesario hasta después de la muerte. El pecado del ángel, por tratarse de un ser necesario, no se puede redimir como el del hombre. La soledad del demonio lleva consigo el odio al resto de la creación; por tanto, esa soledad no es

5. Dios no es un ser solitario, sino trinitario.

un completo aislamiento. En definitiva, un aislamiento completo equivaldría a volver a la nada.

Los ángeles tienen que ver también con la humanidad de Cristo. Al respecto conviene hacer tres observaciones. En primer lugar, que la humanidad de Cristo es superior al ángel, como se ve claramente en la Epístola a los *Hebreos*: lo hizo superior a los ángeles[6]. En segundo lugar, conviene recordar también que un ángel consoló a Cristo en su agonía del huerto de los olivos; consuelo que el mismo Cristo buscó en los Apóstoles, que, por dormidos, no se lo otorgaron. En tercer lugar, que la superioridad de Cristo sobre las criaturas necesarias es un indicio de que su humanidad no es creada, como vengo sugiriendo.

Se da todavía otro sentido de la posibilidad, que es la potencia pura, llamada materia, que por ser constitutiva de las criaturas físicas impide que éstas sean necesarias.

Este breve recorrido sobre la noción de *posibilidad* sirve para ilustrar que la naturaleza de Cristo es real en tanto que unida a la Persona del Verbo[7]. Pero todavía podemos aprovechar esta noción para conseguir algunas otras aclaraciones. En primer lugar, la posibilidad como futurible es asunto cuya importancia radica sobre todo en su diferencia con la posibilidad de las criaturas espirituales.

Entendida como trascendental, esto es, como equivalente al acto de ser, la libertad se distingue netamente de un futurible por los siguientes rasgos ya apuntados en otras publicaciones. En efecto, futurible significa, desde este punto de vista, lo que nunca será real, es decir, aquello para lo que el futuro es indiferente. En cambio, la libertad creada se describe en íntima alusión al futuro. La primera caracterización que de ella propuse la describe como la *no desfuturización del futuro*. Esto significa que la libertad alude intrínsecamente al futuro sin gastarlo, o sea, que lo requiere para seguir siendo, al igual que la zarza ardiente que vio Moisés en el monte Horeb.

6. En otros lugar de la sagrada escritura se lee: "¿A qué ángel dijo "tú eres mi hijo; Yo te he engendrado hoy" (*Salmo* 2)". En el *Apocalipsis* los ángeles adoran al Cordero degollado.

7. En la teología tomista se indica que la unión de la humanidad a la Persona del Verbo es superior a la creación de dicha humanidad.

Recuérdese que el acto de ser del universo fue designado como *persistencia*, esto es, como comienzo que ni cesa ni es seguido. Esta descripción indica que el acto de ser creado está al margen de la nada. La libertad creada es un acto de ser incoativo todavía más intenso, y por eso alude al futuro como aquello que no puede faltarle, no sólo para no dejar de ser, sino para su intrínseco crecimiento. He designado dicho crecimiento con la expresión "carácter de *además*"; con ella se alude a que la consumación de la libertad nunca puede considerarse alcanzada fuera de la posesión de Dios. La expresión "no desfuturización del futuro" alude también a ello[8].

Propuse también como descripción de la libertad creada "*inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*". Aunque estas fórmulas puedan parecer rebuscadas, son coherentes entre sí. En efecto, el carácter de *además* podría sugerir que la libertad creada es una energía que se basta a sí misma en tanto que le es inherente no culminar. Al acudir a la noción de *inclusión atópica en la máxima amplitud* se pretende destacar que su distinción respecto de la máxima amplitud, es decir, de Dios, es tal que el esforzado acto que llamo carácter de *además* debe estar enteramente libre de orgullo, pues en otro caso se aislaría de Dios. Como ya he señalado antes, la libertad creada sólo se desarrolla normalmente en un régimen interno de humildad y de obediencia; sin obediencia la libertad personal humana no es fiel a su Creador, y carece de la coherencia que le es propia.

También la diferencia del acto de ser creado del universo con los futuribles contribuye a poner de manifiesto que, con todas las quiebras que son observables en ellas, las realidades corpóreas son creadas como perfectibles. Esta perfectibilidad crece en los vivientes corpóreos. Recuérdese que entre las funciones de tales vivientes destacan el crecimiento, la reproducción y la nutrición. Esta última función es sostén de las otras dos, que le son superiores. Pero, a la vez, la nutrición es debida a cierta degradación que experimenta la causa eficiente creada. Seguramente esa degradación es puesta en claro por la ciencia que se denomina *termodinámica*, cuyo segundo principio se asocia normalmente a lo que se llama muerte térmica del universo.

8. Es aplicable aquí la expresión de San Agustín: "dijiste basta, pereciste".

En los seres vivos la degradación de la eficiencia da lugar a lo que se denomina *detritus*. Es característico del *detritus* unir la muerte del animal con lo que se suele llamar *cadena trófica*, que es propia del sistema ecológico[9]. Una función de los seres vivos es la reposición de dicho sentido causal.

Desde luego, el reciclaje de la energía humana que llevan consigo los sacramentos, especialmente la Eucaristía, muestra que la acción de Cristo no está estructurada como las funciones de la vida corpórea, y que su unidad es mayor que la propia de las operaciones espirituales del alma humana creada. La clásica distinción entre vida natural y vida sobrenatural se basa, sobre todo, en la menor o mayor unificación que se da en cada una de ellas.

Pero, sobre todo, el tema de los futuribles es un asunto de gran importancia en tanto que sirve para distinguir el conocimiento humano de Cristo del que le corresponde como Verbo. Además, este recorrido a través de la noción de posibilidad ha servido para avalar la propuesta de que la humanidad de Cristo no es real como criatura, sino en tanto que unida a la Persona del Verbo[10].

3. DISTINCIÓN ENTRE VIDA NATURAL Y SOBRENATURAL

La creación comporta actividad para la criatura, y, por lo tanto, progreso. Además, el hombre está elevado y, en consecuencia, orientado, al menos, a una vida superior a la que surge del universo corpóreo e incluso a la vida incorpórea en cuanto que creada. En la elevación de la vida por la

9. La actividad técnica humana aumenta la degradación y hace más difícil el reciclamiento de la energía física. Seguramente Bergson se dio cuenta de este extremo. Su escaso aprecio por la técnica humana, y su preferencia por la técnica animal, cuyo carácter temporal es más neto, es un testimonio de ello. Con todo, en este punto el pesimismo no está justificado: con toda probabilidad la técnica humana puede progresar hasta asegurar un alto grado de reciclaje. Las formas más consistentes de ecologismo insisten precisamente en la búsqueda de un desarrollo técnico sostenible, que en lugar de agotar las fuentes de energía, permita su reposición.

10. Insisto en que los pensadores que admiten la creación de la humanidad de Cristo dan también prevalencia a la consideración de su unidad con el Verbo. Por eso lo que aquí se propone es, en todo caso, una búsqueda de una mayor coherencia.

gracia la jerarquía vital se acentúa. En consonancia con ello se habla, por ejemplo, de la jerarquía eclesiástica. Usualmente, para abordar temáticamente esta elevación, se habla de *sobrenaturaleza*.

La primera realidad que aparece en esta línea de consideraciones se denomina *milagro*. Parece que esta noción señala con suficiente nitidez la diferencia de lo sobrenatural con lo natural, así como la modificación que implica el influjo de lo primero sobre lo segundo. Por eso se suele definir el milagro como una excepción respecto del orden natural que sólo es posible por influencia divina, aunque sea realizado por un hombre. Pero, a mi modo de ver, aunque hablar del milagro en el cristianismo es inevitable, con él no se alcanza a perfilar suficientemente la superioridad de la vida que proporciona la Encarnación del Verbo sobre la naturaleza creada.

De acuerdo con el testimonio de los Evangelios el mayor taumaturgo es Jesucristo. Sin embargo, a partir del siglo XVIII la exégesis racionalista ha cuestionado de manera sistemática los relatos evangélicos de milagros. Según su parecer tales prodigios son invenciones tardías de los discípulos de Cristo. Una interpretación más objetiva admite dichos milagros, de los que no sólo nos han llegado relatos, sino también la controversia de los fariseos sobre el origen del poder milagroso de Jesús, quienes no lo negaron, sino que lo atribuyeron a la potestad del demonio. Otras fuentes judías antiguas presentan los milagros de Cristo como actos mágicos.

Es de resaltar que los milagros de Jesús requerían, por lo común, la fe de los favorecidos. Asimismo, son de notar las diferencias con la actividad de otros taumaturgos. El Señor realizaba los milagros por su propia autoridad, y nunca a favor propio. Los numerosos milagros evangélicos llevados a cabo por Jesucristo se clasifican, según la exégesis cristiana, en varios grupos: exorcismos, curaciones, perdón de los pecados, etc.

Propiamente los milagros son acciones divinas superiores a lo natural creado; pero la noción no es unívoca. En primer lugar porque se distingue fácilmente la acción milagrosa sobre la naturaleza inanimada –como detener el curso del sol–, de las acciones sobre la naturaleza humana –como curar a un ciego–, y de otras aún superiores –como convertir a un pecador–. Aunque las acciones divinas de esta última índole sean frecuentemente menos llamativas taumatúrgicamente que las otras, son, sin em-

bargo, milagros de primera magnitud. Como se ve, en la realidad milagrosa se aprecian distintos niveles.

En segundo lugar, porque las palabras bíblicas que traducimos por *milagro* son varias. Para los israelitas lo más importante es su carácter prodigioso. Desde este punto de vista, el milagro más grande es la creación, así como la providencia de Dios con su pueblo. En el *Nuevo Testamento* se distinguen en el milagro tres dimensiones: su carácter prodigioso –‘*téras*’–; expresión de un poder activo –‘*dýnamis*’–; y signo –‘*sémeion*’– que invita a asumir la existencia de un modo nuevo. San Juan emplea exclusivamente esta última palabra que indica directamente la elevación que Cristo otorga al hombre.

Así pues, la noción de milagro no acaba de precisarse recurriendo solamente a su superioridad respecto de la naturaleza. En primer lugar, porque, como digo, en los milagros se observa una jerarquía, de manera que los superiores no acaban de describirse bien con esta palabra. En segundo lugar, porque hoy se sabe que la capacidad humana de modificar lo natural es muy alta. La técnica progresa hasta extremos insospechados desde hace pocos años; pero la técnica y el milagro no se deben confundir, por lo cual debe sostenerse que el núcleo del milagro no es su carácter llamativo. Asimismo, es innegable que las acciones diabólicas tampoco son meramente naturales.

De acuerdo con estas observaciones, se advierte que en lo sobrenatural cabe distinguir varios niveles. Por un lado están los milagros propiamente dichos, que son obras divinas, cuyo término es exterior a la actividad humana de Cristo. Sólo comparándolas con ellas las modificaciones técnicas ocupan el lugar que les corresponde dentro del trabajo, que es una de las actividades propias del hombre y también de la vida oculta de Jesucristo.

Lo dicho no debe entenderse como una interpretación minorativa de los milagros, que son obras que manifiestan directamente el poder de Dios. Salvado este escollo, señalemos que la existencia de la realidad sacramental es superior al sentido usual de la palabra milagro, por tener inmediata relación con la elevación de la criatura humana. La realidad sacramental no es meramente simbólica, sino, como suele decirse, un *signo eficaz*.

Cabe asimismo señalar cierta jerarquía en la realidad sacramental, cuyo nivel más alto es la Eucaristía, lo cual no puede hacernos olvidar el gran valor de todos los sacramentos; así, el perdón de los pecados es un acto divino de gran alcance, pues, como ya se ha indicado, es una de las razones por las que el Verbo asumió su humanidad.

A su vez, el Bautismo, por ser el primer perdón, es la manera normal de justificar al hombre, y realiza la filiación divina de éste y, por tanto, su unión con Cristo. Los actos sacramentales se distinguen también de los milagros por la originalidad de los actos en que se concretan –uso del óleo, del agua, del pan, etc.–, que son convertidos en signos eficaces de la gracia. En algunos milagros hay también una asociación con medios de otra índole, pero de menor valor simbólico: el empleo de la saliva de Cristo para curar una ceguera, etc. Por lo demás, este segundo tipo de asociaciones es esporádico o extrínseco; en cambio, se dice que el pan y el vino son signos sensibles del sacramento eucarístico.

Pero tampoco los sacramentos son la realidad sobrenatural más alta, pues, como se suele decir, "Deus non alligavit potentiam suam sacramentis"; y así, por ejemplo, es eficaz el bautismo de deseo, y Dios también puede perdonar los pecados atendiendo a un acto de contrición perfecta por parte de la criatura. La conveniencia de acudir en este caso a la confesión es debida a que nadie puede estar seguro de que ha realizado un acto de semejante pureza. Incluso hay que decir que el arrepentimiento humano sólo es suficiente título para el perdón divino por cuanto que Dios le concede ese carácter en virtud de su potencia absoluta. Más aún, el acto de arrepentirse, en tanto que acto meramente humano, no es intrínsecamente determinante, sino que, en cualquier caso el perdón y el arrepentimiento mismo son una concesión divina, un don. Por eso, la cuestión de si Dios liga su potencia a los sacramentos está resuelta desde el principio[11]: la realidad sacramental no debe ocultar que lo verdaderamente importante es Cristo mismo.

Estas últimas indicaciones se pueden continuar con las dos que siguen: la primera, el carácter amabilísimo de la voluntad divina, que no

11. Además de los sacramentos instituidos por Cristo, la Iglesia ha instituido otros signos llamados sacramentales. La distinción entre ambos radica en que los sacramentales pueden favorecer la gracia, pero no la causan '*ex opere operato*'.

negará su auxilio a la buena voluntad humana; la segunda, que, por consiguiente, el hombre debe preferir esa voluntad a cualquier determinación de su propio bien que sea exterior a ella. La clara prueba del favor divino es la Encarnación del Verbo, que, precisamente por ello, es el Autor de la realidad sacramental. Toda la vida de Cristo está dedicada a dar gloria a Dios Padre, no sólo asegurando la felicidad de las criaturas humanas, sino también haciéndola residir en la donación de la filiación divina[12], es decir, en la unión con Él.

Conviene tener en cuenta que en la humanidad de Cristo lo natural está enteramente elevado al nivel sobrenatural. He aquí una razón más para sostener que dicha humanidad es asumida sin necesidad de creación.

En definitiva, la superioridad de la humanidad de Cristo sobre la realidad sacramental es debida a su unión con la segunda Persona divina. Aplicar la noción de milagro a la realidad sacramental o a la unión hipostática de Cristo no aclara estos temas, sino que más bien supone una '*ignorantia elenchi*' y, consecuentemente, limita el planteamiento. Sin duda, el milagro es propio del cristianismo, pero no es estrictamente su esencia: es una señal o manifestación suya, pero no su dimensión más alta.

Asimismo, se ha de notar que el influjo de lo sobrenatural sobre la naturaleza humana, que recibe el nombre de *gracia*, no deja inmutada a dicha naturaleza, sino que la eleva sin más. La incorporación del ser humano a Jesucristo está por encima de cualquier otro perfeccionamiento. Entre otras cosas, la unión con Cristo lleva consigo la más estrecha unión entre los seres humanos. Por eso no es suficiente decir "Padre mío", si esta expresión no va estrictamente acompañada de la fórmula "Padre nuestro". El primer y el segundo mandamiento de la moral cristiana son inseparables. Pero, como es claro, que la paternidad de Dios abarque a todos los seres humanos no la hace más genérica. Desde luego, es más real que la paternidad humana, la cual, en cierto modo, es excluyente.

Como ya se ha dicho, la realidad de la humanidad de Cristo nunca se acaba de entender. Pero la comparación con la naturaleza del hombre creado permite algunas aproximaciones, cuyo desarrollo proseguiré mediante la glosa del tema que vengo llamando, a lo largo de mi actividad

12. No se olvide que las obras '*ad extra*' de Dios son comunes a las tres Personas divinas.

filosófica, *presencia mental*. De esta manera se logra enfocar la investigación empleando una terminología y un método filosóficos, que son muy aconsejables en una temática frecuentemente orientada por el sentimentalismo.

4. La presencia mental como límite y los métodos cognoscitivos superiores

El carácter limitado del conocimiento objetivo se nota de manera intrínseca a la objetivación, pues no cabe enriquecer lo que ella permite averiguar acerca de su tema, por lo que sólo cabe inteligir más mediante nuevas objetivaciones.

El planteamiento propuesto permite formular una pregunta que versa sobre el entendimiento humano del Señor. Estimo que es acertada la tesis tomista según la cual dicho entendimiento no conoce los futuribles. Sólo en cierto modo puede decirse que la ignorancia de los futuribles sea un límite cognoscitivo, puesto que es más importante conocer lo real.

Lo ahora pertinente es preguntar acerca de la distinción entre operaciones y hábitos en el conocimiento humano de Cristo. Esta distinción es indudable en el hombre creado, pero quizá en Cristo no sea necesaria para indicar el crecimiento de la dimensión cognoscitiva de su humanidad, debido a que en él la presencia mental no está detenida, a diferencia de lo que ocurre en el hombre después del pecado. Dicha detención es propiamente el límite del conocimiento humano.

Se puede afirmar que Cristo no tenía *hábitos innatos*, es decir, de la Persona –pues su Persona no es creada y poner hábitos en la Persona divina sería erróneo–. La pregunta versa solamente sobre la existencia en Cristo de los hábitos de la *esencia* humana, que se suelen llamar *adquiridos*.

Desde el inicio de mi investigación filosófica, vengo afirmando que el conocimiento operativo de la inteligencia humana es limitado e inferior al conocimiento habitual. Dicha limitación reside en la fijeza o detención de la presencia mental humana, la cual, por ello mismo, no es un conocimiento penetrativo o propiamente creciente, sino meramente objetivo,

intencional, que supone el tema sobre el que versa[13]. Como la humanidad de Cristo no está sujeta al pecado, debe afirmarse que su presencia mental, durante su vida terrena, era susceptible de un perfeccionamiento intrínseco, de un intenso crecimiento penetrativo, del que, como digo, carece la presencia mental del hombre caído. Por consiguiente, la distinción entre conocimiento operativo y habitual, en el sentido que acabo de recordar, no parece propia del conocimiento humano de Cristo. El límite que la presencia mental comporta es susceptible de cierta superación, que llamo *abandono del límite mental* y que, insisto, es posible gracias a que los hábitos son un remedio al descenso que experimenta el conocimiento humano con el pecado.

Pero la presencia entendida como límite no agota el sentido expresado con este término, el cual se aplica a Dios en tanto que designa la eternidad, según se ve en la expresión de Boecio, que la define como “interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio” (la simultaneidad total es una clara alusión a la presencia). Coherentemente, se dice también que Dios está en todas las cosas por *potencia*, *esencia* y *presencia*, pues su presencia no se corresponde con un objeto arreal, sino que es enteramente activa (de lo contrario, Dios no sería creador[14]).

En suma, la teoría sobre la presencia mental se puede desarrollar de diversas maneras: como presencia humana limitada, como presencia divina eterna e infinita[15], como la presencia característica del conocimiento humano de Cristo, que, sin ser eterna ni seguida de hábito, tampoco es un límite[16]. En rigor, el hábito es un modo cognoscitivo de superar el límite

13. La superioridad de los hábitos sobre el conocimiento operativo reside precisamente en su carácter continuativo, que en otros lugares he designado como *símbolo ideal*. La filosofía clásica y la medieval no aceptan esa superioridad y consideran los hábitos como un estado cognoscitivo intermedio entre la potencia y la operación inmanente. Según esta concepción el conocimiento habitual es también objetivo y desvaído en comparación con el operativo. Estimo que esta interpretación es debida a la importancia que se concede al descubrimiento aristotélico de la ‘*praxis teleia*’.

14. La creación ‘*active sumpta*’ es Dios mismo.

15. Para desarrollar el tema de la presencia en Dios suelo acudir a la noción de *ámbito irrestricto*, que indica, a mi modo de ver, la unión estrechísima de la presencia divina con la libertad.

16. Además de éstas, pueden distinguirse la presencia de los ángeles, que es distinta en cada uno de ellos, la de Adán antes de la caída, y la de la Virgen Santísima.

presencial, que resulta superfluo para las presencias propias de conocimientos superiores no gravados por el pecado[17].

La noción de presencia mental, a mi modo de ver, es central en filosofía. La mayor parte de los grandes filósofos la detecta, hasta el punto de que se puede decir que considerar el fundamento en presencia es propio de la filosofía, la cual se distingue de otros modos de saber anteriores, como son el mito y la magia, por considerar que el fundamento real goza de presencia. Entre los primeros que descubrieron la noción de presencia se cuenta Parménides, que trata expresamente de ella equiparándola al ser. La tesis parmenídea reaparece en muchos pensadores; de un modo neto en Espinoza y, por tanto, en Hegel. Paralelamente, en tales autores está ausente el tratamiento de los hábitos cognoscitivos.

La propuesta de arbitrar un método para superar la limitación de la presencia mental humana es solidaria con la consideración de los hábitos como una dimensión cognoscitiva superior al conocimiento operativo. Seguramente esta interpretación del conocimiento habitual no es fácilmente aceptable por un tomista. Pero entre los muchos motivos para mantenerla están los dos siguientes. En primer lugar, que los hábitos no pueden reducirse a la condición de un depósito inerte de conocimientos. En segundo lugar, que ya desde muy antiguo –recuérdese a Platón–, el conocimiento de la verdad es algo así como una memoria trascendental. Pero esa

17. El conocimiento habitual adquirido es *simbólico-ideal*, es decir, un conocimiento que supera la limitación presencial por no detenerse. Por tanto, es inherente al conocimiento habitual culminar en el *desciframiento* de su carácter simbólico. Dicho desciframiento corre a cargo de los hábitos innatos, que no son admitidos por los grandes tratadistas de los símbolos, como es el caso de Nietzsche.

. Según mi planteamiento, el símbolo es un remedio a la limitación del conocimiento presencial humano. En consecuencia, en la medida en que otros conocimientos presenciales no son limitados, los hábitos son innecesarios.

. Jesucristo emplea con gran frecuencia y profundidad los símbolos, que desarrolla en lo que se suele llamar *parábolas*. Las parábolas son símbolos de especial intensidad, pero no son superiores a su conocimiento presencial. Entre los símbolos usados por el Señor son especialmente significativos el del pan y el del agua, en tanto que apuntan a la Eucaristía y al Bautismo. El radical carácter purificador del agua se expresa bien en el lavatorio de los pies antes de la última cena.

. En otros lugares he señalado como otra alta forma del conocimiento humano el *conocimiento por connaturalidad* o *por noticia*, que es señaladamente de índole afectiva. El conocimiento por noticia de la humanidad de Cristo es especialmente intenso porque es inseparable de su visión beatífica.

trascendentalidad no es propia de la presencia mental humana, que de ningún modo progresa intrínsecamente en la reminiscencia de la verdad.

De todos modos, en Tomás de Aquino se encuentran claras alusiones a la importancia cognoscitiva de los hábitos innatos. En especial, se fija en el hábito de la sindéresis y en el de los primeros principios, y admite también que el conocimiento de sí es habitual, hasta el punto de que ese conocimiento es la culminación del alma. Sin embargo, pone siempre el inicio del conocimiento humano en los sentidos, salvo en la reflexión intelectual.

Aunque es indudable que la superioridad del alma sobre el cuerpo se advierte en lo que he llamado *articulación presencial de la sensibilidad interna*, con dicha articulación no se alcanza la verdad trascendental, pues ni siquiera se asegura la permanencia de la unión del alma con el cuerpo[18]. La presencia mental de Cristo también organiza su sensibilidad, como muestra, por ejemplo, su vida de trabajo[19], pero no se agota en ello, puesto que alcanza la verdad trascendental sin necesidad de ningún hábito.

Con todo, es innegable que Cristo murió. Si su presencia fuera como la nuestra, ello no ofrecería ninguna dificultad. Pero si no lo es, es preciso afirmar que Cristo murió realmente porque quiso, es decir, para redimirnos, y que ese querer está vinculado a un asesinato: Cristo fue muerto; no murió de muerte natural. Como él mismo dijo, dio su vida; nadie se la quitó. Respecto de su cuerpo, la muerte de Cristo ofrece otras peculiaridades: el cuerpo muerto de Cristo, aunque con la muerte se separó del alma –de otra manera no se puede hablar propiamente de muerte–, no se separó de la divinidad, y no estuvo sujeto a la corrupción.

18. Más bien debe decirse, a mi juicio, que la limitación de la presencia es una de las razones de la mortalidad del hombre, por cuanto que implica una unión del alma y el cuerpo no todo lo completa que podría darse. Pero, por decirlo de algún modo, la mortalidad afecta al cuerpo humano, no a la presencia mental en tanto que tal. Esta distinción debe mantenerse. A propósito del conocimiento del alma separada del cuerpo tras la muerte, Tomás de Aquino afirma que se da de tres modos: "El primero, por las especies que ha recibido de las cosas mientras se encontraba en el cuerpo; el segundo, por las especies infundidas por Dios en su misma separación del cuerpo; y el tercero, viendo las sustancias separadas e intuyendo en ellas las especies de las cosas. Ahora bien, esto último no está sujeto a su propio arbitrio, sino más bien al de la sustancia separada, que abre la inteligencia (del hombre) hablando y la cierra callando". *De veritate*, q. 19, a. 1, co.

19. No parece inconveniente admitir que para su trabajo Cristo necesitaba habilidades manuales que seguramente le fueron enseñadas.

Una comparación con el descubrimiento filosófico de la presencia mental puede ser útil en la emprendida tarea de aclaración. El descubrimiento se encuentra, como digo, en Parménides, para quien el pensamiento –como presencia– es lo mismo que el ser: '*tò gar autò noeîn estín te kaì eînai*'[20]. Al proponer el abandono de la presencia mental, la tesis de Parménides es desechada, puesto que, insisto, la presencia mental humana no es conocimiento de lo trascendental. En cambio, en el caso de Cristo la tesis de Parménides se queda corta, pues la presencia mental de nuestro Redentor no se separó en ningún momento de la visión beatífica y es creciente, pues penetra en lo trascendental y culmina en la gloria.

Si no se admitiera la profundidad de la presencia mental de Cristo, sería difícil afrontar su capacidad de hacer milagros, puesto que dicha capacidad no puede decirse inconsciente. Esto no obliga a admitir que Cristo hombre gozara de conciencia antes de nacer o siendo muy pequeño. El tema del crecimiento de la presencia mental de Cristo es ineludible, pero no debe enfocarse de un modo demasiado rígido.

Siendo Cristo el Señor del tiempo, es imposible que tenga una vida humana al margen de la presencia mental, pues, al menos, la presencia tiene que ver con el cuerpo articulando su tiempo peculiar, que he llamado *sincrónico*. La superioridad de la presencia mental de Cristo debe admitirse porque no cabe colocarla al margen de su visión beatífica. Por poseer la plenitud de la que carece la presencia del hombre '*post peccatum*', la presencia cognoscitiva de la humanidad de Cristo no articula una sensibilidad mortal, sino, precisamente, a un cuerpo no encaminado a la muerte.

Más allá de la organización de una sincronía concreta, está la peculiar contemporaneidad de todos los hombres en Cristo. Seguramente la frase paulina "Cristo ayer, hoy y por los siglos"[21] apunta a una presencia más amplia. Desde luego es claro que la unificación de la humanidad que suele llamarse *cuerpo místico* es de más alto fuste que la organización de la sincronía, pues abarca la historia entera. El cristiano es contemporáneo no sólo con los hombres de su tiempo, sino también con los primeros cristianos y con los que vendrán. La profundización que comporta el enraizar

20. DK, I, 28, B, 3, 22.
21. *Heb*. XIII, 8.

el conocimiento en la persona humana es desde luego inferior al arraigo del conocimiento humano de Cristo en su Persona divina.

Conviene añadir a las observaciones anteriores, que el ser humano resucitado gozará de una presencia que articulará más intensamente su sensibilidad[22] y, por lo tanto, será una presencia libre de su actual limitación. En esto se asemejará a la presencia de Cristo, que, como se ha indicado, no requiere de hábitos adquiridos[23]. Esa superior presencia se corresponde con el tema de la gloria accidental, pues ésta requiere que el propio cuerpo sea profundamente penetrado por el alma. Por aquí nos acercamos a la distinción entre el cuerpo carnal y el cuerpo glorioso[24]. Ya se ha indicado que la separación entre el cuerpo y el alma se debe a que el límite mental no asegura la permanencia de su unión.

5. La unión hipostática

La línea de consideraciones abierta por el estudio filosófico de la presencia mental ofrece nuevas perspectivas para el estudio de la unión de la humanidad con la divinidad en Cristo. En lo que ahora importa, la cristología de Tomás de Aquino se ocupa de este tema en la Tercera Parte de la *Suma Teológica* (q. 2, a. 9 y a. 10).

A mi modo de ver, la teología clásica afronta el asunto a partir de unos presupuestos que quizá se puedan evitar. Aunque, desde luego, la unión entre la divinidad y la humanidad de Cristo es exaltada por Santo

22. Si no fuera así, el cuerpo resucitado volvería a morir, como le aconteció, por ejemplo, a Lázaro.

23. En lo que respecta a los hábitos innatos, la sindéresis no era ajena al alma de Cristo, sino que estaba englobada en su plena santidad. De aquí se sigue que poseía un conocimiento perfecto de la moral. En cambio, como en otros lugares se ha indicado, el hábito de los primeros principios es innecesario cuando el conocimiento del Origen y de la creación es por visión directa, lo que le acontece a todo bienaventurado (cfr. *Antropología trascendental*, II), y no se dio nunca en Cristo por ser un hábito de la persona humana. En cuanto al hábito de sabiduría, debe tenerse en cuenta la distinta manera de culminar el hombre criatura y Cristo hombre. La culminación de Cristo es completamente segura y no en esperanza, como ocurre en la persona humana. La sabiduría tiene que ver con la culminación, que en Cristo es *inminente* y en la criatura humana *en esperanza*.

24. Por el contrario, en el condenado, la presencia mental está todavía más debilitada.

Tomás, tanto él como la mayoría de los teólogos católicos presuponen que dicha humanidad es creada. Por más que la unión sea eminentísima y, por tanto, superior a la creación, la humanidad de Cristo no puede dejar de ser creada, porque en otro caso no habría nada susceptible de ser unido a Dios. A la vez, se sostiene que la unión debe ser simultánea con la creación. La confluencia de unión y creación se considera necesaria para abordar el tema de la realidad de la humanidad de Cristo, pues de otra manera parece incurrirse en *docetismo* o en confusión de la humanidad de Cristo con la divinidad, tesis claramente heréticas.

El presupuesto de esta doctrina es que todo lo distinto de Dios es creado. Para eliminar dicho presupuesto hemos acudido a la noción de *futurible*. Para terminar de estudiar este asunto, es preciso tener en cuenta a la Madre de Cristo. María Santísima debe ser entendida no sólo como autora de la humanidad, sino también como '*theotókos*'. No significa ningún detrimento para la maternidad divina, sino más bien todo lo contrario, sostener que la naturaleza humana del Señor no es creada, sino exclusivamente asumida. Esta propuesta es coherente con la intervención del Espíritu santo en la maternidad divina.

Si la humanidad que Cristo asume fuera creada, se daría una composición entre Dios y la criatura, es decir, que algo ontológicamente propio de la Segunda Persona de la Trinidad sería creado. Pero nada es creado sin acto de ser. Ahora bien, el acto de ser de la humanidad de Cristo es la Persona del Verbo.

Una de las objeciones que se pueden dirigir a la tesis que propongo es que, en el caso de la humanidad de Cristo, estamos procediendo a una inversión de los trascendentales. En efecto, parece que se está sosteniendo que en dicha humanidad la unión con la divinidad es superior al ser. Dicho de otro modo, si la humanidad de Cristo es real (existe) en cuanto unida al Verbo, parece que en ella el trascendental *ser* se encuentra sustituido por el trascendental *uno*. Pero esta apariencia se esfuma en cuanto se advierte que Dios es la Identidad originaria, y que en ella los trascendentales se encuentran totalmente unidos, a diferencia de lo que ocurre en la criatura, o también que la unión con el acto de ser divino es superior al acto de ser creado.

La unidad divina es originaria, pero eso no significa que sea anterior a las Personas. El Hijo es engendrado y queda '*in sinu Patris*', es decir, no sale de Él, de modo que su unión con el Padre no es sobrevenida. Por otra parte, el Espíritu Santo procede de ambos y, a la vez, los une. Por esta razón, en la Trinidad la unión se atribuye especialmente a la Tercera Persona. También por esto no es extraño que se le adjudique un papel decisivo en la Encarnación. El Espíritu Santo, que es el vínculo personal intratrinitario, es el responsable de la unión entre el Verbo y su humanidad.

Admitir una especie de modificación intrínseca de una humanidad creada, pero todavía no unida a la Persona del Verbo, no parece el mejor modo de expresar que la Virgen es la Madre de Dios. Si se diera la dualidad entre la humanidad creada y la humanidad asumida, la maternidad divina se oscurece. En tal caso, la anticipación de la manifestación del Mesías en las bodas de Caná, por intercesión de la Virgen, no parece posible.

Quizá contribuya a hacer más accesible el tema, observar que es propio de cualquier espíritu lo que suelo llamar *esencialización* de la realidad. Esta función es propia del conocimiento. Así, por ejemplo, el conocimiento humano construye instrumentos, cuya realidad estriba justamente en su planificación. En cierto modo, el hombre recrea la realidad sobre la que trabaja de manera que esa recreación merece ser designada con el término *esencialización práctica*. Desde luego, tal esencialización requiere un soporte material. Una esencialización todavía mayor es el conocimiento habitual del ser extramental.

Por su carácter estrictamente intelectual, el Verbo es supremo realizador, de manera que su capacidad esencializante no requiere de apoyo externo. Téngase asimismo en cuenta que Cristo no asume una persona, sino una esencia humana. Así pues, pueden distinguirse dos tipos de acción divina no intratrinitaria. Se debe hablar de creación cuando la acción divina tiene un término externo. Esta acción es común a la tres Personas. Pero si la acción del Verbo es radicalmente unificante de su término, su obra no es externa, es decir, no puede decirse creada. Ya se ha indicado que los futuribles implican que Dios no se distingue sólo de la criatura.

En la Encarnación, el término de la acción es equivalente a la idea divina. Esto parece insinuar que en Cristo no se distingue lo posible de lo

real. Contra esta tesis se puede alegar que las ideas son eternas, mientras que la humanidad de Cristo no lo es, ya que tiene inicio temporal[25]. En consecuencia, para resolver la dificultad, debe mantenerse, ante todo, que *la idea* de la humanidad de Cristo tiene entre sus notas inmanentes la unión con el Verbo. Es manifiesto que los otros posibles, susceptibles de creación, no tienen entre sus notas dicha unión intrínseca. La contrapartida de ello es que no desarrollan enteramente la idea divina, sino con alguna imperfección; en cambio, la humanidad de Cristo sí la desarrolla, lo cual es coherente con su condición de expresión de la divinidad.

Así se distingue estrictamente la obra de la creación de la obra de unión. La idea de la humanidad de Cristo es real en tanto que unida, de tal modo que su realización es inherente a su idea. En cambio, las ideas de realidades creables no se realizan perfectamente; por eso, suele hablarse de ideas ejemplares, denominación que no es aplicable a la idea de la humanidad de Cristo, ya que él es hombre perfecto.

Dicha insuficiencia se nota, por ejemplo, en los animales: ningún individuo realiza enteramente su especie; tampoco el hombre, pues de no ser así, todos los individuos humanos serían iguales. En cambio, la humanidad de Cristo no ofrece esta dificultad, puesto que es perfecta, de tal manera que su posibilidad no posee una mayor perfección y su realización no es plural.

A la caracterización de las ideas eternas como posibles puede objetarse que lo más alto de la creación es el acto de ser de la criatura, y no parece sostenible que el acto de ser sea un posible. Una solución a la objeción es la distinción real '*essentia-esse*'. La idea divina como posible sería idea de la esencia, pero no del '*actus essendi*'. A esto se han de añadir las siguientes observaciones. Primero, que como acto divino, la creación es eterna. Segundo, que en el caso de Cristo, el acto de ser de su humanidad es la Persona del Verbo; de manera que Cristo se distingue de los otros hombres especialmente por su acto de ser[26].

25. Hemos indicado que Tomás de Aquino decía que Cristo conoce los posibles que llegarán a ser reales, pero no los futuribles, que nunca serán, objeto exclusivo de la ciencia divina.

26. La antecedencia de la idea sobre el ser, que no sería más que su realidad concreta, podría decirse que es tesis suareciana.

Es de notar que Cristo como teofanía se distingue netamente de la revelación de Dios en el Sinaí, pues esta última no es perfecta, como se advierte por el hecho de que Moisés no contempló la faz de Dios. En cambio, Cristo gozaba de la plena visión divina. Esto se corresponde con la distinción entre la manifestación divina en el Sinaí y en el Tabor. Y, sobre todo, con el hecho de que Jesús se presenta como autor y no sólo como expositor de una doctrina que, en rigor, es el mismo Jesucristo. La neta superioridad de una naturaleza unida sobre otra creada es atestiguada por el modo como Cristo responde a la tentación diabólica, que es respaldado por la aceptación de la voluntad divina por su voluntad humana en Getsemaní.

Hace ya bastante tiempo estimé que esta versión era sostenida por un amigo teólogo. Como en obras suyas posteriores que he leído, esta hipótesis no es explícita, no sé si esa estimación mía era acertada, o si su opinión ha variado, o tal vez es que no considera oportuno publicarla todavía. Por eso no estimo conveniente citarle nominalmente.

6. La condición humana de Cristo

Notemos ahora que emplear la palabra *esencia* para designar la humanidad de Cristo no tiene esta justificación, puesto que en Cristo no cabe hablar de *persona* humana y, además, hay que respetar siempre la distinción entre su esencia divina y su humanidad, sin incurrir en confusiones o mezclas entre ambas, como hizo Eutiques, o, en general, los monofisitas.

En la *Introducción* a la *Antropología trascendental* II procuré describir las características más importantes de la esencia de la persona humana. Recordémoslas. En primer lugar, la esencia es la *manifestación* de la persona. Esa manifestación tiene lugar de acuerdo con la dualidad que llamo *ver-yo* y *querer-yo*, que son las dos dimensiones de la *sindéresis*, que –como se ha indicado– es un hábito innato, que se corresponde con el ápice de la esencia humana. En segundo lugar, describí la esencia como *aportación*, en atención a la voluntad, a través de cuyos actos la

esencia humana alcanza carácter donal; y como *luz iluminante*, en atención a la intelección. En tercer lugar, la esencia de la persona humana es *libre*. Y en cuarto lugar, es *vida esencial* de un *viviente personal* de acuerdo con las notas que se acaban de enunciar.

La humanidad de Cristo posee todas estas notas de modo eminente y más unitario que las otras esencias humanas, de tal manera que, por ejemplo, no es menester admitir en él la sindéresis ni, en consecuencia, la dualidad entre *ver-yo* y *querer-yo*, pues –insisto– es hombre perfecto. Ahora bien, como en Cristo no puede hablarse de persona humana, su humanidad, como manifestación, recibe su excelencia del carácter manifestativo que corresponde a la Segunda Persona de la Trinidad santísima. Como afirma Juan Pablo II, la humanidad de Cristo es una modalidad manifestativa de su Persona divina. La unión de la humanidad con la Persona es tan estrecha y primaria, que, sin incurrir en confusión con su esencia divina, no es necesario decir que dicha humanidad sea creada[27], pues la unión de la humanidad con la Segunda Persona divina es suficiente para que sea real dicha humanidad.

Como queda dicho, la noción de *yo* es inherente a la *esencia* humana. Asimismo, en Cristo, aunque no se pueda hablar de persona humana, es preciso admitir un *yo* humano, pues sin *yo* la manifestación esencial es imposible[28]. A la inversa, la realidad del *yo* es estrictamente manifestativa: *ver-yo* y *querer-yo.* En el hombre creado la distinción entre persona y yo se establece de esta manera: la persona equivale al *acto de ser* del hombre y el yo es un ingrediente de la manifestación de la persona. De esta manera se sienta que, aunque sean realmente distintos, el yo y la persona no están aislados, y el yo no es independiente de la persona. En Cristo, la distinción entre su Persona divina y su yo humano basta para evitar la herejía monofisita al sentar la unidad de Cristo. Pero, justifica, a la vez, sostener que la humanidad de Cristo es real exclusivamente en tanto que

27. Desde luego, la Humanidad es inferior a la esencia divina y, por tanto, una manifestación no originaria, sino con inicio temporal. Por eso, repito, el monofisismo es insostenible.

28. Aunque no obedece a motivos cristológicos, la distinción entre *persona* y *yo*, entendiendo la persona humana como *acto de ser* y el yo como su extensión a la *esencia*, se muestra ahora imprescindible para no negar la subjetividad de Cristo hombre.

unida a la segunda Persona de la Trinidad, así como mantener que, según su humanidad, Cristo es inferior al Padre[29].

Estimo que el término "naturaleza" tampoco es adecuado en cristología por los siguientes motivos. Por lo pronto –como se ha indicado– su significado se suele extender a los vivientes ínfimos, y parece conveniente evitar la posibilidad de alguna conclusión de este tipo al tratar de la humanidad de Cristo, como podría ser la interpretación de la noción de *Cristo cósmico* que propone Teilhard de Chardin. Además, porque la expresión "de la misma naturaleza", que se ha reincorporado al lenguaje de la teología trinitaria[30], tiene el inconveniente de desdibujar, desde el punto de vista conceptual, la unión radical del Hijo con el Padre, que tradicionalmente se expresa como *consustancialidad*. El carácter trascendental de la unidad divina, que se desprende del carácter originario de la Identidad, no parece suficientemente expresado con esa fórmula, que se puede aplicar a los distintos seres humanos, a cada uno de los cuales corresponde un acto de ser distinto, lo que excluye el uso trascendental de esa expresión.

Como contraste con la hipótesis que propongo, parece oportuno aludir a la postura de Arrio, que niega la divinidad de la Segunda Persona y la considera como primer participante creado. Sin duda, al no entender que la esencia de Cristo es divina y humana, la postura de Arrio incurre en el estrechamiento de perspectiva que es propio del pensamiento objetivo, lo cual es una gran dificultad para aproximarse correctamente al misterio de la divinidad de Cristo.

Es posible que la negación de Arrio esté relacionada con la postura de Plotino que considera que el *Noûs* no es la primera hipóstasis[31], y que,

29. A lo largo del libro se ha sostenido que, siendo dos las vertientes de la manifestación esencial –entender y querer–, puede hablarse de una dualidad de yoes de acuerdo con las expresiones *ver-yo*, *querer-yo*. Seguramente en Cristo esa dualidad no es necesaria porque su manifestación es más unitaria, es decir, su querer y su entender están estrechamente unidos.

30. En el año 362 San Basilio y San Atanasio consiguieron que fuese admitida por todos los participantes en el Sínodo de Alejandría la distinción entre sustancia (*ousia*) y persona (*hipóstasis*).

31. Las dificultades para la teología cristiana que ofrece la postura de Plotino han llevado a algún autor a una profunda revisión del neoplatonismo. Un caso paradigmático de esta rectificación se encuentra en el Maestro Eckhart, que, al inicio del siglo XIV, sentó con fórmulas muy pregnantes la misteriosa prioridad del *Noús*, y años más tarde intentó fijar su índole como englobante de todas las diferencias y unitariamente superior a todas. Es claro que la unificación de lo distinto se entiende de acuerdo con lo que se ha llamado *generalización*, a la recurre también Hegel. Parece

consecuentemente, es inferior a ella. Otro de los inconvenientes de la postura neoplatónica es la dificultad para admitir la pluralidad de entendimientos. La gran profundidad que otorga al entendimiento humano invita a pensar que guarda una jerarquía intrínseca con el primer entendimiento. Pero de esta manera la jerarquía entre el Verbo divino y el humano se reduce a la analogía, entendida como mera cuestión de grado.

Otro inconveniente de la postura de Arrio es la consideración del Verbo divino como medio: el Verbo existe para que existan las criaturas. Ahora bien, es patente que supeditar el Verbo divino a lo creado es una neta equivocación.

Mi resistencia a considerar que alguna dimensión de Cristo sea medial descansa, por lo pronto, en la neta percepción de la postura de Arrio. La divinidad del Verbo marca claramente su integración en la noción de Creador. Su Encarnación mira a la redención y elevación de nuestra naturaleza caída.

Así pues aparece la distinción entre creación y elevación. Seguramente, la lógica de la elevación es sumamente peculiar, como veremos más adelante, pues en ella hay que anteponer la gloria de Dios a la salvación de los hombres, que es una obra '*ad extra*'[32]. El carácter medial de la Palabra divina es rectificado de acuerdo con ésta sugerencia. Téngase asimismo en cuenta la secuencia *Lauda Sion* de tono acusadamente antidocetista referida a Cristo: "tantum potest, tantum aude, nec laudare sufficit", pues nunca alabarás suficientemente.

Así pues, como ya se ha dicho, también la expresión "esencia humana de Cristo" ofrece algunos inconvenientes, que se eliminan si se dice, con Juan Pablo II, que la humanidad de Cristo es una humanidad manifes-

que el pensar dialéctico romántico tiene su fuente de inspiración en esa definición eckhardina de lo racional.

32. "La gloria de Dios consiste en que se realice esta manifestación y esta comunicación de su bondad para las cuales el mundo ha sido creado. Hacer de nosotros 'hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia' (*Ef.*, 1, 5-6)". CIC, 294. "porque la gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre es la visión de Dios: si ya la revelación de Dios por la creación procuró la vida a todos los seres que viven en la tierra, cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo procurará la vida a los que ven a Dios". SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 20, 7. El fin último de la creación es que Dios "Creador de todos los seres, sea por fin 'todo en todas las cosas'" (I *Cor.*, 15, 28), procurando al mismo tiempo su gloria y nuestra felicidad". AG. 2.

tativa, pues el Verbo, de acuerdo con la misma índole del término, se manifiesta no sólo según su divinidad sino también según su humanidad.

Después de estas observaciones parece justificado que en este trabajo se hable sencillamente de la humanidad de Cristo, respetando por lo demás el abundante uso por parte de la tradición teológica de la palabra *naturaleza*. La palabra *humanidad* sirve para designar al hombre perfecto, que soluciona todos los problemas humanos. De acuerdo con esto, el amor a la humanidad de Cristo no comporta ninguna sensualidad, en contra de ciertos temores infundados ante los que reaccionó Santa Teresa de Jesús. En cambio, si la humanidad de Cristo fuese creada, la actitud de Santa Teresa quizá no podría sentarse con tanta seguridad.

Otras particularidades del discurso sobre el Señor residen en que los términos con que se adjetiva su realidad deben ser reconducidos a los que versan sobre su sustantividad. Como observa Benedicto XVI en su biografía sobre Cristo, *Jesús de Nazaret*, si se desconoce esta peculiaridad, se incurre normalmente en equivocaciones. Ello se debe, seguramente, a que todas las características del Salvador están precontenidas en su realidad personal. Por ejemplo, si se designa a Jesús, como hace San Juan, como Pastor, no se expresa directamente su carácter de *Logos*. Pero, en rigor, el evangelista piensa que la Palabra encarnada de Dios no es sólo pastor sino también el pasto, porque nos da la vida entregándose a sí mismo[33].

Cuando se trata de los entes creados, la distinción entre su realidad primordial y sus propiedades permite una distribución funcional de ambas, por ejemplo, entre sustancia y accidentes. El troceamiento teórico propio de las ciencias empíricas ofrece algunos inconvenientes, pero menos graves que el tratamiento por partes de la cristología.

Las observaciones precedentes proporcionan un criterio para establecer la distinción entre la creación y el tema de la cristología. Pero en cualquier caso ha de tenerse en cuenta que la noción de creación es sumamente relevante en teología[34].

33. Cfr. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 328.

34. Desde luego, el hombre sólo es hombre si existe en dependencia de Dios, y por eso puede decirse creado, pero en la criatura esta dependencia se refiere a su acto de ser y a su esencia. Ahora bien, la humanidad de Cristo, sin ser creada, es de una manera más alta dependiente de Dios que la

7. LA MADRE DE CRISTO

La estrechísima unión con Cristo que implica, para la Virgen, su Maternidad, no sufre menoscabo alguno considerada desde el punto de vista propuesto. Muy al contrario, la Maternidad divina es exaltada si en ningún sentido hay en el seno de la Virgen nada creado.

Repárese en que a la Virgen se le llama '*theotókos*', pero no se habla nunca de partenogénesis. La noción de '*theotókos*' no puede sentarse si la humanidad de Cristo no se une '*a priori*' a su Persona en el seno de la Virgen, y la partenogénesis no es una noción apropiada, pues prescinde del influjo del Espíritu Santo, que cubrió a la Virgen con su sombra.

1) Así pues, María tiene que ver ante todo con Cristo, porque éste es su Hijo y ella es su Madre. Repito que esta relación no sufre desdoro alguno en la interpretación que ha sido propuesta. El modo como María aceptó su Maternidad divina es un acto voluntario de enorme alcance y libérrimo, como se ve en la respuesta que dio al ángel: "He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra"[35]. Esta pura aceptación la une extremadamente con su Hijo, que, en cuanto Segunda Persona de la Santísima Trinidad, puede considerarse como el momento aceptante del amor. La perfecta unidad que María muestra en el *Magnificat*[36] no acaba de explicarse si María es Madre de una humanidad creada.

La intensidad de la libertad virginal no se debilitó en virtud del carácter futurizante que la libertad tiene en el ser humano. En el Evangelio se recoge varias veces que María conservaba todas estas cosas en su corazón[37], así como la advertencia de Simeón según la cual una espada atravesaría su alma[38]. De acuerdo con estas observaciones, puede decirse que María es la Madre de Cristo y la Reina de la Creación, incluyendo a los ángeles, pues la superioridad de éstos sobre el alma humana consiste en la

de los hombres creados, porque es real en tanto que el Verbo divino se encarna, y asume la condición humana hasta llegar al trance de la muerte.

35. *Lc*., 1, 26.

36. Cfr. *Lc*., 1, 46-55.

37. "María por su parte guardaba todas estas cosas en su corazón". *Lc*., 2, 19. "Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón". *Lc*., 2, 51.

38. Cfr. *Lc*., 2, 35.

integridad de su voluntad, que con un sólo acto fija su destino eterno, pero la decisión de la Virgen interviene en el destino eterno de todos los hombres y, por tanto, mira a un bien mayor que el destino de un ángel. En efecto, por mucho que un ángel se ame a sí mismo, no se ama tanto como la Virgen a todos los hombres. Dicho amor le hace aceptar la inmolación de Cristo.

2) La Virgen no tiene que ver con Cristo sólo en su nacimiento –su educación, etc.–, sino en cuanto que participó de su muerte de una manera eminentísima, en íntima unión con la voluntad divina, como se desprende de la narración evangélica[39]. Esa intimidad parece comportar que ella no murió con muerte física, sino antes, por compasión, es decir, por unión con la muerte de su Hijo. Por esto mismo se puede decir que al final de su vida terrena se durmió, y que está en cuerpo y alma en el Cielo. Paralelamente, desde la muerte de Cristo, ella es la Madre de todos los hombres, y la vida eclesial tiene un sentido plenamente mariano, como se ve en la narración de la primitiva comunidad cristiana según los *Hechos de los Apóstoles*[40].

3) La conexión de la Virgen con la Eucaristía se sigue fácilmente de lo que se acaba de decir. Según una expresión de San Josemaría, la Virgen es el mejor modo para entrar en la Eucaristía, pues a Dios se va y se vuelve siempre por María (*Camino*, 495).

Puede decirse que el hecho de que María sea Madre de Dios sobrepasa lo que se llama milagro. Una homilía anónima sobre la Anunciación a la Virgen, que se suele atribuir a San Juan Crisóstomo –por eso se le llama el Pseudo-Crisóstomo–, parece sostenerlo de una forma muy delicada, al escenificar un diálogo entre el Señor y el arcángel Gabriel. San Gabriel dice que, por su omnipotencia, Dios puede realizar toda clase de prodigios, pero que la Encarnación del Verbo supera cualquier milagro, puesto que la estancia del Verbo en el seno de la Virgen encierra la gran dificultad de que Dios no puede estar dentro de él sin quemarlo. Hay a continuación una alusión a la zarza ardiente, que no se consumía, como posible aclaración del prodigio. En este escrito patrístico se insinúa que la Encarnación sobrepasa la categoría de milagro, como ya he sugerido. La dificul-

39. Cfr. *Jn*., 19, 25-27.
40. Cfr. *Hch*., 1, 14.

tad no tendría base si el cuerpo de Cristo fuera simplemente una criatura en el seno de la Virgen, unida especialmente a la Trinidad[41].

Por otra parte, María fue, en cierto modo, asumida por el Verbo. Por tanto, fue la criatura viviente que más tuvo que aprender, precisamente para no desmerecer de su unión con su Hijo. Este aprendizaje llevó consigo el crecimiento de su caridad, hasta el punto del olvido completo de sí. Si bien se mira, este heroico amor es superior a cualquier amor humano.

4) De lo que venimos diciendo se sigue que es una característica muy sobresaliente de la Virgen la unidad, que en ella tiene un marcado carácter purificante. Según la estética tradicional la unidad es un rasgo típico de la belleza. Por tanto, podemos decir que la Virgen es la criatura más bella.

8. El Espíritu Santo y la Virgen

La vinculación entre la Virgen y el Espíritu Santo se puede vislumbrar desde la paz. La paz es la seguridad interior, un consuelo producido por el Espíritu: '*Consolator optime*'[42]. Por eso el Espíritu Santo se llama Paráclito, Consolador. El Espíritu Santo es quien introduce la paz en la persona humana porque es más íntimo a ella que ella misma. Como gracia increada es lo más íntimo, y por eso consuela. Por esa consolación la per-

41. Véase este pasaje: "Corregir los errores de la naturaleza; disolver la tempestad de las enfermedades, devolver fuerza vital a los miembros muertos; ordenar que la naturaleza engendre hijos; rechazar la esterilidad de los miembros imposibilitados para generar; devolver a un tallo marchito su verdor más puro; convertir de repente en madre de frescos haces de hierba a una tierra infecunda… Para realizar todas estas cosas, se necesita tu potencia y tu virtud. (…) Por otra parte, que una virgen pueda concebir sin el concurso de varón es algo que sobrepasa todas las leyes de la naturaleza. (…) Pero ¿cómo soportará María el fuego de la divinidad? Tu trono se inflama, se vuelve luminoso a causa de tu esplendor. ¿Podrá soportarlo una virgen sin quemarse?". *PG* 50, 791-793. El Señor contesta diciendo que la verdad misma no desciende como llama de fuego, sino bajo la forma de una lluvia. Cfr. *Ibidem*. La lluvia no destruye, sino que fecunda. En la medida en que la fecunda, realiza el carácter materno de la Virgen. Por eso no es exagerado llamarla hija de su Hijo, como hace Dante. Paralelamente, la humanidad de Cristo existe sólo en tanto que unida a Él, sin ser de antemano una obra externa.

42. Himno '*Veni, Sancte Spiritus*', 3ª estrofa, 1er versículo.

sona está segura de no estar sola. Como el Espíritu Santo es, '*a priori*, *intimior*' asegura que está acompañada.

Aunque no se sea consciente de esa *aprioridad*, como adivina Eckhart al aludir al '*dormiens*', el Espíritu es como el cañamazo de la acción. Por eso no se debe perder la paz por nada, ni ser dominado por la prisa. Esa serenidad asegura la rectitud de intención. Si la paz se pierde por los afanes de la vida, hay que volver sobre sí mismo, examinarse y rectificar. Tras ello, '*nunc coepi*'[43], recomenzar. La consolación del Espíritu Santo resuelve de antemano la angustia propia de la soledad de la persona.

El aludido himno de Pentecostés sobre el Espíritu Santo fue escrito por alguien que conocía bien a esta Persona divina, y se dio cuenta de que el Espíritu es respaldo para la persona humana. Por eso decía Cristo: conviene que Yo me vaya, para que os envíe al Espíritu Santo[44]. La Iglesia es Santa porque su vida está animada por el Espíritu.

Lo que precede se realiza manera eminente en la Virgen. Ella concibió por el Espíritu Santo. Recuérdese lo que le dice el arcángel Gabriel: el Espíritu vendrá sobre ti[45]. Como dice el *Salmo* 133 del niño que descansa tranquilo en el regazo de su madre, con la Virgen que es la misma pureza, uno debe acogerse, ampararse en ese regazo.

La Virgen concibió a Cristo sin intervención de varón, sino por el Espíritu Santo, que es su Esposo. Ella es '*Parthenos*' y, por lo tanto, es Virgen Madre. Concibe, pero por el Espíritu: '*ex Maria in Spiritu*'[46]. Por lo tanto, lo que nacerá de Ella es el Santo. Por eso se puede decir que María se ignora a sí misma, que es la inocencia absoluta; y por tanto, en Ella es válido el '*dormiens*' eckhartiano. Es la pureza absoluta libre de conatos equivocados. Es la pura transparencia.

María es la criatura más perfecta: la plenitud de la persona creada, sin pecado, sin mancha ninguna. Por eso Ella descansa en el Espíritu. Por

43. "«Nunc coepi!» —¡ahora comienzo!: es el grito del alma enamorada que, en cada instante, tanto si ha sido fiel como si le ha faltado generosidad, renueva su deseo de servir —¡de amar!— con lealtad enteriza a nuestro Dios". SAN JOSEMARÍA, *Surco*, nº 161.

44. Cfr. *Jn*., 16, 7.

45. Cfr. *Lc*., 1, 35.

46. "Et incarnatus est de Spiritu sancto *ex María* virgine". *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Professio fidei, articulus 3.

lo tanto, para Ella no existe el problema de la soledad. María es la siempre acompañada, la siempre consolada, la puramente transparente ante Dios, la dormida a sí misma. En el *Magnificat* está descrito su despertar en el Espíritu. Por eso en su visita a Santa Isabel se dice que salió presurosa, *festinans*[47]: el apresuramiento de la Virgen es la paz pura, por ser la docilidad pura.

La antropología llega a que la persona humana no puede estar sola. Y entonces advierte que la persona tiene que ser *en relación*, es decir, reclama a otra persona. En este sentido se puede hablar de los gemidos inenarrables del Espíritu[48], pues cuando el hombre vuelve sobre sí mismo, no se encuentra sólo a sí mismo, sino a quien es más hondo que él. Eso explica que la visión beatífica no es una objetivación, sino una introducción en Dios debida al Espíritu. Es lo que llamo 'la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud': esa máxima amplitud es la calma del Espíritu Santo.

La santificación significa que el Espíritu está dentro de mí, más dentro de mí que yo mismo; se entra en Dios, pero no como en una habitación, sino como lo que Santa Teresa llama *Moradas*. La pura contemplación es la paz pura. Esa paz en mí tiene que vencer abundantes obstáculos, pero la Virgen no tenía ninguno. La Virgen estaba traspasada por la paz, porque Ella es la pura transparencia. Una buena representación del Espíritu Santo es la zarza ardiente de Moisés[49], que ardía sin consumirse. El Espíritu es un fuego que quema toda impureza.

La Virgen es la Maestra, el Modelo puro de la vida interior porque es la sumamente transparente. El santo va consiguiendo la transparencia, es decir, va evitando obstáculos al Espíritu Santo. En cambio, La Virgen carecía de entrada de obstáculos y, por lo tanto, fue atravesada de luz. Por eso concibió en la pura transparencia. Como dice San Agustín, primero concibió al Verbo en su mente y después en su cuerpo[50]. Como lo primero exige una fe plena, se hizo merecedora –como dice alguno de los Padres de la Iglesia– de concebir a Dios en su cuerpo. Por eso, cuando una mujer

47. Cfr. *Lc*., 1, 39.
48. Cfr. *Rom*., 8, 26.
49. Cfr. *Ex*., 3, 1-8.
50. Cfr. S. AGUSTÍN, *Discursos*, 215, 4 (PL 38, 1074).

del pueblo le dice a Cristo 'bienaventurada la que te llevó en tu seno'[51], Cristo le responde que son bienaventurados los que creen.

Cabe decir que la Virgen no sólo es la concebida sin pecado, porque Adán y Eva también lo fueron, sino la concebida con la plenitud del Espíritu Santo. Podía ser Madre de Dios pues estaba hecha para serlo. Con ello está ligado el tema de anticipación de los méritos de Cristo.

La *dormición* de la Virgen es aquel estado en el cual se alcanza a ser plenamente durmiente en la tierra, y de ahí se pasa al Cielo. Pero téngase en cuenta que el estado de durmiente pleno es el estado de plena conciencia; no el hombre dormido de Aristóteles, que es potencia que al despertar pasa al acto. En la Virgen dormir es más vital que despertar; es una plenitud de vitalidad que en su despliegue no pierde su carácter de '*dormiens*'. Así se describe la pura humildad. También podría decirse que Virgen se ignora a sí misma porque nunca se plantea el problema de la réplica, ya que lo tiene resuelto de antemano.

9. Cristo eucarístico

La Eucaristía, a la que se ha dedicado el año 2005, en el que comencé a escribir estas páginas, es uno de los temas más altos de la cristología. Enfocada como milagro, es el mayor que llevó a cabo el Señor. Este sacramento lleva consigo, ante todo, lo que suele llamarse *transustanciación*. Al separarse sacramentalmente la sangre y el cuerpo de Cristo, se destaca su dimensión sacrificial, por la que se vincula al sacrificio de la Cruz, del cual no es propiamente la repetición, sino una actualización, que se distingue de la Cruz por ser un sacrificio incruento.

El autor de la Eucaristía en sentido propio es el Señor. El intermediario, el sacerdote que confecciona el sacramento. Éste es «cristificado», es decir, su *acto de ser* es elevado por la Persona de Cristo. Si no fuera así, el sacerdote sería capaz de realizar muchos milagros, pero no éste, que es superior a todos los demás. Por lo mismo, como sacramento, la Eucaristía

51. Cfr. *Lc*., 11, 27.

está vinculada a otro sacramento, que se suele llamar sacramento del Orden.

A San Josemaría no le gustaba hablar de milagros porque los que aparecen en el Evangelio son suficientes. Quería que usáramos el poder de Cristo en el apostolado y no respecto de la naturaleza, sobre todo porque esto último nos podría llevar a hacer milagros a favor nuestro. Cristo se negó a ello, y por eso no convirtió las piedras en panes.

Considerada como banquete, la Eucaristía es un alimento enteramente espiritual en virtud del cual el que lo recibe dignamente no lo transforma en su propia sustancia sino que se incorpora a Cristo. Vuelve a aparecer otra vez un rasgo de la humanidad de Cristo que conviene subrayar, a saber, que unida a una Persona divina es enteramente humilde. La Eucaristía es asimismo una prueba de la completa generosidad de Cristo que, al marcharse de este mundo no nos dejó solos[52].

10. Creación y elevación

Para aclarar más lo que entiendo por *elevación* voy a aludir a un texto de Hegel. Se trata de un pasaje en que contrapone el ojo humano, al que entiende como la profundidad del espíritu, a lo que él llama ser muerto, es decir, el ser fuera del progreso dialéctico o alienado. Frente a Hegel, conviene sostener que para Dios y, consecuentemente, para Cristo, no hay ser muerto, porque es el Autor de la vida. Dar vida es principio de perfeccionamiento, pues la vida que Dios da no es estática, ni extraña al dinamismo.

La elevación tiene que ver con este enfoque, que se refuerza por la acción del Espíritu Santo, el cual es Señor y dador de vida. Se podría decir que el Espíritu Santo es creador en tanto que elevador, en cuanto que establece la relación de cualquier criatura con el Padre[53]; también interviene

52. La completa generosidad de Cristo conduce a la elevación sobrenatural. Esta es una eminente comprobación de la tesis que sostiene que Dios crea para perfeccionar a la criatura.

53. Para Blanca Castilla el Espíritu Santo se asimila a la función materna. Disiento de esta opinión porque no considero atinado extender a Dios la distinción de sexos. Es más pertinente decir que si el Padre es generador, el Espíritu Santo es elevador del ser.

en la generación de la naturaleza humana de Cristo. Por eso también se llama a la Tercera Persona de la Trinidad '*Dominum et vivificantem*', y se le atribuyen las dimensiones sobrenaturales más perfectivas en el hombre, que son los *dones* y los *frutos*.

Los dones del Espíritu Santo son entendidos por la teología clásica como perfectivos de las virtudes infusas –fe, esperanza y caridad–. Esta superior perfección no es, por decirlo así, un lujo, sino que es incluso necesaria para la salvación en determinadas ocasiones, pues ciertas tentaciones no se pueden vencer sin ellos. Los frutos del Espíritu Santo no se entienden como hábitos, sino más bien como actos.

De acuerdo con la antropología que he propuesto, el enclave de los dones es el siguiente. Seguramente el más alto de ellos es el *don de sabiduría*, que sería, en último término, perfectivo de la sabiduría como hábito innato solidario con la persona. Con este don se presienten los goces de la eternidad, a la que se dirige esperanzadamente el don innato de sabiduría, de acuerdo con la futuridad característica de la persona humana. No se debe sostener que los dones son concedidos sólo a muy contadas personas, porque anuncian la visión beatífica y, por tanto, pertenece al desarrollo normal de la vida cristiana.

En tanto que es un hábito, existen vicios opuestos al don de sabiduría. Pueden señalarse dos: la *estulticia* y la *fatuidad*; esta última consiste en apreciar como valor supremo algún bien distinto de Dios. Si el hombre está enteramente sumergido en la estupidez, incurre en pecado, puesto que con ella se animaliza o embrutece. También se opone a la sabiduría el amor exclusivo a la propia excelencia. El optimismo que nace de los dones del Espíritu Santo excluye que, salvo el caso de extrema desesperación, dicho optimismo desaparezca por entero en el hombre pecador.

El *don de entendimiento* perfecciona especialmente al '*intellectus ut habitus*', es decir, la apreciación de la superioridad de la Identidad originaria sobre el ser creado. El *don de ciencia*, al igual que el *don de consejo*, perfeccionan a la sindéresis, y, por tanto, a la virtud de la prudencia. Por eso tales dones son necesarios para los directores espirituales, especialmente para los que tienen que ver con personas escrupulosas.

A esa superioridad contribuyen los restantes dones: el de *fortaleza*, *piedad* y *temor* de Dios. El don de piedad es el propio de los hijos. El sen-

tido de la filiación divina endereza los temores humanos y, por tanto, junto a la fortaleza y al temor de Dios, contribuye a eliminar la cobardía, que de manera tan directa se opone al seguimiento de Cristo.

Los *frutos* del Espíritu Santo son muy abundantes. En la Sagrada Escritura se contiene una amplia enumeración de ellos. Se suele decir que son actos que proceden de las virtudes, y especialmente de los dones. Entre los que enumera San Pablo en la epístola a los Gálatas[54], está el *gozo* espiritual, es decir, la alegría en que culmina el consuelo del Espíritu Santo. Como se ve con este ejemplo, en los frutos la distinción entre actos y hábitos está atenuada. Es bastante claro que la alegría preside otros aspectos de la conducta humana, como son la mansedumbre y la castidad. La perfección de la virtud de la templanza, tomada en general, reside especialmente en la alegría.

Además de los dones y los frutos del Espíritu Santo, gozan de especial importancia las *bienaventuranzas* evangélicas. Los paralelismos entre las bienaventuranzas y los dones son debidos a que las primeras son la culminación de la ética, esclarecida por Cristo en el sermón de la montaña[55]. Especial relevancia tiene el amor a la *paz*, una bienaventuranza que sin dificultad puede unirse a la sabiduría. La persecución a causa de la *justicia* asemeja especialmente a Cristo, sobre todo en la modalidad que se llama martirio. Téngase también en cuenta que la obediencia cristiana se asemeja al martirio en cuanto que es testimonio de la rendida obediencia a la voluntad Dios.

Una sugerencia a favor de la perfectibilidad de las criaturas es el pasaje del *Génesis* en que se dice que el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas[56] y de esta manera se superaba el caos originario. En cuanto que el Espíritu Santo contribuye a la elevación del ser creado y de la realidad de Cristo, que no es creada, se refuta en directo la interpretación que Nietzsche ofrece de la dialéctica hegeliana. De acuerdo con esa interpretación, Hegel se atrevió a poner el mal en Dios, es decir, a negar que Dios ame lo que hace y, por lo tanto, a mirar directamente a la perfec-

54. Cfr. *Gal*., 5, 22-23.
55. Cfr. *Mt*., 5-7.
56. Cfr. *Génesis*, 1, 2.

ción de la criatura. Como ya dijimos, el peculiar escepticismo de Hegel admite la interpretación que acabamos de indicar.

En cualquier caso, frente a Hegel, conviene resaltar que a Dios no le interesa sólo crear, sino crear criaturas perfectibles. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la criatura humana. Si –por su propia culpa– el hombre pierde la posibilidad de perfección, queda sujeto a una condición miserable, que se llama infierno. El infierno como consumación del mal no se puede poner en Dios, sino que, precisamente es lo más alejado de él, como se ve en la respuesta de Abraham al rico Epulón[57].

En rigor, la creación y la perfectibilidad de la criatura son inseparables. Por eso crear equivale a dar sentido[58]. La filosofía aristotélica insiste en esta perspectiva al decir que Dios es la causa final de la realidad creada. La noción de fin no es unívoca, pues la causa final es una de las concausas físicas. Pero la perfectibilidad no se acaba con ella. Al acto de ser del universo, que he llamado *persistencia*, le corresponde, precisamente por ser incesante y no seguido, un perfeccionamiento que designo con un término temporal: la noción de *después*. En la esencia humana su perfección final es *habitual* y, en el acto de ser humano creado, a la perfección la llamo carácter de *además*, que está vinculado directamente a la *esperanza*, entendida ontológicamente. También he señalado que, en su elevación sobrenatural, el hombre está llamado a alcanzar la culminación, y que ésta, coherentemente, sólo puede serle otorgada por Dios de acuerdo con lo que se llama *perseverancia final*.

57. Cfr. *Lc*., 16, 19-31.

58. La filosofía fenomenológica pone mucho énfasis en lo que llama el acto de dar sentido. Conviene, como digo, vincular la donación de sentido al acto creador. La lucha que provoca la actividad nutritiva de los seres vivos no es una relativización de esta tesis, si se tiene en cuenta que los individuos vivos están subordinados a su especie. Los aspectos desordenados de la lucha por la vida pueden atribuirse al desarreglo que han introducido el pecado del ángel y del hombre en la obra de Dios.

Adoptando el punto de vista de Dios, como diría Leibniz, la perfectibilidad de la criatura se logra en tanto que se aproxima a Dios. Esta aproximación es fruto del amor divino[59].

59. Lo que llamamos infierno es una condición miserable a la que la criatura espiritual queda sujeta. En primer término, el pecado de la criatura angélica consistió, probablemente, en querer separarse por completo de la criatura espiritual inferior. De ahí que al diablo se le llame *homicida*.

La importancia de lo específico en el hombre se aprecia al tener en cuenta que el ser humano no puede salvarse sin tener en cuenta a los demás.

CAPÍTULO VIII
LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DEL DOLOR

1. TIPOS DE MUERTE

Se pueden distinguir distintos tipos de muerte. Dejando de lado la muerte de los seres vivientes inferiores al hombre, hemos de considerar ahora la muerte del hombre después del pecado. La cuestión puede abarcarse desde la *esencia* humana y en orden a su *ser*, que se ha descrito como *co-ser*.

1) En el plano de la *esencia*, la muerte es la separación del alma y del cuerpo. Esta separación es posible, a mi modo de ver, por el hecho de que la presencia mental humana, por ser limitada, no asegura la permanencia de la unión del alma con el cuerpo; observación no válida en cristología, pues, como sugiero, el límite mental es debido al pecado original. Además, la muerte, por lo general, es especialmente penosa, lo cual muestra que está relacionada con el pecado de Adán. Pero por la redención de Cristo esa separación no puede ser definitiva.

Aquí aparece el tema de la resurrección del cuerpo. En este punto conviene señalar que, por un lado, en el pensamiento griego la resurrección de la carne es inadmisible. En este pensamiento se admite solamente la inmortalidad del alma. Quizá esta visión parcial se haya introducido demasiado en el pensamiento cristiano, seguramente por la dificultad de

conciliar la resurrección del cuerpo, que parece un hecho futuro, con la inmortalidad del espíritu. Para afrontar esa dificultad se debe tener en cuenta que la resurrección es una clave de la esperanza. Por otro lado, la indicación revelada, explícita en san Pablo, de que la muerte está relacionada con el pecado abre la distinción entre lo que suele llamarse primera y segunda muerte. La resurrección puede tener relación con esta distinción.

2) En el plano de la *coexistencia* hay que recordar que la coexistencia humana no puede culminar sin lo que se suele llamar la gracia de la perseverancia final, gracia no merecida. En relación con esto la muerte es incluso deseable, porque una existencia terrena inacabada por carecer de culminación sería intolerable, como señala Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi*[1]. En este punto hay que tener en cuenta la distinción entre esta vida y la eterna. La eternidad no puede entenderse como una duración interminable, sino como una superación del tiempo, a la que la filosofía medieval suele llamar *evo*.

Además, se ha de señalar que el paso de esta vida a la eterna no es necesariamente la muerte. Hay que indicar asimismo que la muerte de Cristo puede llamarse *inminente* en cuanto que depende enteramente de su propia voluntad. El cristiano debe tratar de unir su muerte a la de Cristo.

3) Lo más penoso de la muerte, considerada en el plano de la *coexistencia,* es su carácter solitario. En la literatura se ha señalado muchas veces la soledad de quien se muere. Para superarla no es suficiente la compañía de los seres queridos, sino que se requiere la unión con Cristo, que no nos deja solos en ese trance.

Culminar en virtud de la perseverancia final, noción incongruente sin la salida de este mundo, es un don gratuito de Dios. En cambio, es peculiar de Cristo morir cuando él quiso en virtud de la unión de su divinidad y su humanidad. Tal querer es inseparable de su Redención en la Cruz y, en definitiva, de su obediencia a Dios Padre.

El cuerpo mortal de Cristo se diferencia del nuestro también por su santidad, en virtud de la cual la llamada perseverancia final es enteramente superflua. Esa santidad no radica exclusivamente en ser instrumento de su

1. Cfr. BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, nn. 10-12.

Persona, pues, como es claro, si su cuerpo no fuera distinto del nuestro estrictamente en términos de santidad, no sería adorable.

Asimismo, la Eucaristía, es decir, la sustitución del pan y del vino por el cuerpo y la sangre de Cristo –noción de *transustanciación*–, que no sería posible si el cuerpo careciera de importancia (como sostiene Platón), comporta que ese cuerpo está unido a un alma que lo presencializa sin límite. Lo que separa la doctrina católica de la interpretación protestante de la Eucaristía es precisamente esa presentificación ontológica, que es más que milagrosa.

En Cristo no se da la distinción entre presencia y símbolo, porque su presencia no está detenida, sino que tiene todo el valor de un símbolo ideal precisamente porque es por entero penetrante y dominadora. En el hombre creado, el conocimiento de los símbolos corresponde a los hábitos, función que en Cristo es innecesaria. En los Evangelios aparecen las inimitables parábolas, que ejemplifican la capacidad simbólica de Cristo: las parábolas no son meras alegorías. Por su parte, la presentificación ontológica que se llama *transustanciación* no es sólo un símbolo, sino una realidad.

En los santos se da una cierta participación de la presencia cristológica, que les permite penetrar en las almas, asomarse al pasado y al futuro, así como la capacidad participada de realizar milagros. Ahora bien, sin una elevación especial permanente que imprime lo que se llama *carácter*, ningún hombre puede confeccionar la Eucaristía.

Por otra parte, como es claro, en esta vida la plenitud de esa relación no es posible; como se dice en la tradición cristiana, es menester una vida más alta. Entre estos dos tipos de vida es necesaria una conexión, que en la situación pecadora del hombre es la muerte. Pero en cualquier caso, el tránsito tiene que darse. Puede decirse que en la Virgen María, el tránsito, más que una muerte, fue lo que suele llamarse *dormición*.

Como se ha indicado, la muerte se puede considerar en el plano de la *esencia* humana y en el del *acto de ser personal*. La muerte en el plano de la esencia es la separación del alma y del cuerpo.

Con seguridad, lo peor de la muerte es lo que tiene de soledad. Como suele decirse, el hombre muere solo. Ello es una clara indicación de su carácter doloroso, porque como el hombre es coexistencial, para él la soledad es sumamente dura. Para Kant, lo más doloroso es un conocimiento

sin objeto; pero la soledad personal lo es todavía más. El cristiano tiene el consuelo de saber que Cristo le acompaña en la muerte y de un modo muy real, puesto que también Cristo murió, no porque fuera pecador, sino porque se hizo cargo de nuestros pecados.

Aquí entran en juego las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Fe, porque desde nuestra vida, la característica central de la vida futura, aunque de ella tengamos noticia, forma parte del misterio. Esperanza, porque el desembocar la muerte en la vida eterna no se debe a nuestros méritos, sino a la misericordia de Dios. Caridad, porque es la falta de amor a Dios –el pecado– lo que ha dado lugar a la muerte. Pero la muerte, siendo un castigo, en esta situación es inevitable para que el hombre pueda alcanzar la otra vida. De manera que se puede decir que la muerte es alegre, como decía San Josemaría. Puede hablarse, como él decía, de "mi buena hermana la muerte"[2].

Es claro que la muerte es susceptible de una doble consideración: por una parte, es para casi todos los hombres el modo de acceder a la vida eterna. Pero esto no priva a la muerte del carácter penoso que tiene en virtud de lo que señala San Pablo: "per peccatum mors" (*Rom*., 5, 12).

La idea de la inmortalidad del alma fue ya alcanzada por los pensadores griegos. La necesidad de obtener perdón de las propias faltas también fue advertida, como se ve en Sófocles (*Edipo en Colonna*). Pero, en cambio, la resurrección del cuerpo quedó fuera de su consideración, como resalta en la contestación de los atenienses al discurso de San Pablo en el Areópago[3]. Asimismo, la dimensión positiva de la muerte se limitó para ellos a librarse de los males de la vida. Ésta es su visión del suicidio. Por

2. "No tengas miedo a la muerte. —Acéptala, desde ahora, generosamente…, cuando Dios quiera.., como Dios quiera.., donde Dios quiera. —No lo dudes: vendrá en el tiempo, en el lugar y del modo que más convenga.., enviada por tu Padre-Dios. —¡Bienvenida sea nuestra hermana la muerte!". *Camino*, 739. "Si alguna vez te intranquiliza el pensamiento de nuestra hermana la muerte, porque ¡te ves tan poca cosa!, anímate y considera: ¿qué será ese Cielo que nos espera, cuando toda la hermosura y la grandeza, toda la felicidad y el Amor infinitos de Dios se viertan en el pobre vaso de barro que es la criatura humana, y la sacien eternamente, siempre con la novedad de una dicha nueva?". *Surco*, 891. "Desea ardientemente que, cuando nuestra buena e inevitable hermana la muerte venga a hacerte el servicio de llevarte ante Dios, ¡no te encuentres atado a cosa alguna de la tierra!". *Forja*, 1042.

3. Cfr. *Hch*., 17, 22-31.

eso, es claro el pesimismo de la visión pagana de la vida, y la alegría que para los gentiles llevó consigo el anuncio cristiano.

Conviene todavía resaltar dos cosas. La primera es la brevedad de esta vida. Aunque es claro que se intenta prolongarla de diversas maneras, por ejemplo con la medicina, una duración excesiva de ella no sería buena porque el mundo no está hecho para esa prolongación; tampoco es deseable por la multiplicación de los sufrimientos a lo largo de nuestra existencia. Por eso, la muerte fue dada como un remedio.

La segunda es la interpretación de la vida '*post mortem*' como una duración sin fin. Es claro que de esta manera sería intolerable, aunque en ella se multiplicaran los motivos de felicidad propios del mundo terreno, como se pretende en el islamismo. La expresión "vida eterna" intenta evitar ese motivo de desesperación. Así pues, la eternidad no es una duración interminable, un continuo sucederse de los días, sino el sumergirse en el océano del amor infinito en el que ya no hay antes y después. Quizá en la idea de la muerte eterna de los condenados se nota que la falta del amor infinito hace insufrible la eternidad.

Por otra parte, esta vida se entiende como preparación de la definitiva. Por eso, según la doctrina cristiana, a la muerte sigue el juicio. Sin el juicio el tránsito a la otra vida sería banal. Aunque la idea del juicio sea muchas veces motivo de temor, lo cierto es que si no fuese juzgada la vida presente pasaría sin dejar rastro. Y por tanto sería por entero irrelevante. No debe olvidarse además que sin la manifestación de Dios en Cristo nuestro conocimiento de la vida eterna sería extraordinariamente vago, aunque hacia ella nos sentimos fuertemente impulsados.

Sin la muerte –según Heidegger– el hombre no sería un ser activo, pues sería imposible lo que él llama las *posibilidades*, la cultura[4]. Si se compara su opinión sobre la ausencia de muerte con lo que se ha indicado precedentemente sobre el parecer al respecto de Benedicto XVI, se nota que la opinión del primero es corta, aunque no desacertada pues, como es evidente, no es lo mismo no ser capaz de hacer una cultura a estar siempre separado de Dios.

4. Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, cap. VI.

2. La soledad personal

Dios tiene resuelto el problema de la soledad: es la relación entre las personas divinas. En cambio, ninguna criatura personal tiene resuelto este problema. Una persona aislada es una desgracia absoluta. La persona humana está vertida hacia personas o es una tragedia. En rigor, la noción de persona humana única carece de sentido. Pero como ninguna persona humana puede ser su réplica, y como respecto de los restantes hombres tampoco en ellos encuentra la réplica, aparece con agudeza el problema de la réplica.

Nuestro ser es un ser *co-existencial* '*a radice*'. Pero *co-existencial* quiere decir que está abierto *a*, es decir, no puede detenerse en sí mismo (la persona no puede encontrar su réplica en su esencia puesto que la esencia es distinta realmente de ella). Lo que puede hacer es invocar a la luz divina. Esa luz es la de Cristo, la de Dios. Es decir, Dios es mi luz porque es mi Creador.

El hombre apela al encuentro con otra persona, de tal manera que pueda decir que en esa persona ha encontrado su igual; no se rebaja. Si no hay más que una sola persona, esa persona se rebajaría a la fuerza. Por eso, detrás del bien tiene que estar el amor, es decir, otra persona. '*A priori*' con respecto al bien tiene que estar el amor, porque el bien trascendental es efusivo, es decir, un trascendental que se degrada, pues todo lo que procede del bien es inferior al bien. Cuando se trata del bien, la soledad no plantea problemas. En cambio, la persona sí los plantea, porque una persona sola no puede ser feliz.

El hombre no puede demostrar que Dios es trino, pero sí puede darse cuenta de que no es unipersonal. Un Dios unipersonal sería la desgracia absoluta porque todas las magnificencias de Dios son inferiores a Él, porque la persona es lo más alto.

Tampoco el hombre encontraría su réplica en el ser del universo, ya que éste no es personal. En el universo ser y bien '*sunt idem in re*'. Pero si detrás del bien no hay un amor, ningún bien puede saciar al hombre. La interpretación clásica de que la felicidad está en la posesión del bien infinito es una tesis naturalista. Si se descubre la persona, el bien es insuficiente para el hombre: el bien trascendental metafísico no es personal.

Nietzsche dice que un sol no puede calentar e iluminar a otro sol. Es una la intuición de la soledad. Pero como se ha indicado, el '*monon*' y la antropología son incompatibles. Por eso, Nietzsche dice también que lo único que puede hacer el *superhombre* es compadecer al inferior. Y todo su canto al mar, en *Así habló Zaratrustra*[5]–, un canto espléndido, viene a declarar que para quien está en la cima todos los demás son pobres conatos que no han llegado todavía al propio nivel. Por eso, si hay otro sol, estoy completamente aislado de él: ni me calienta, ni mi ilumina. Como se puede apreciar, esto es la negación del ser personal.

La persona única es una contradicción. Tomás de Aquino lo dice de una manera taxativa cuando indica que un *amor* no correspondido es un amor absurdo. Más aún: habría que matarlo. En rigor, un amor que no sea el amor de un amante y que se refiera a otro amante, no es un amor personal.

Lo mismo pasa con el *intelecto agente*: si la luz intelectual se reduce a iluminar, esa luz '*qua*' luz no se puede conocer a sí misma nunca. Necesita una luz de la luz ('*lumen de lumine*') con la cual tenga una relación intrínseca. Iluminar a algo inferior está bien, pero es del orden de la compasión, como observa Nietzsche, o del orden de lo difusivo, según la metafísica clásica, pero no es del orden de lo efusivo. La persona humana es efusiva, no difusiva.

Así pues, si el intelecto agente no encontrara una luz de su misma índole, sería solitario. Cristo ilumina nuestro intelecto agente, pues es para nosotros, más que un inteligible, el Verbo personal que nos ilumina, aquél sin el cual nuestro intelecto agente sería desgraciado.

Si estamos en el orden personal, hay que admitir que la pluralidad de personas es indispensable. Si miramos del orden personal hacia abajo, se construye una metafísica que se va degradando. Desde luego que el intelecto agente se tiene que abajar, para arrojar luz sobre lo inferior, pero

5. "¡Oh soledad de todos los que regalan! ¡Oh taciturnidad de todos los que brillan! Muchos soles giran en el espacio desierto: a todo lo que es oscuro háblanle con su luz, - para mí callan. Oh, ésta es la enemistad de la luz contra lo que brilla, el recorrer despiadada sus órbitas. Injusto en lo más hondo de su corazón contra lo que brilla: frío para con los soles, - así camina cada sol". NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, 'La canción de la noche'.

como no conoce su propio ser en la medida en que ilumina la operación y el hábito, queda absolutamente inédito si alguien no lo ilumina.

En suma, sin otra persona el conocimiento personal es imposible. Un hombre se puede conocer en el orden de la *esencia*, pero ese conocer de sí mismo no es la persona que él es, precisamente porque tal persona no puede *esencializar* su persona. Hace falta una réplica personal, porque de lo contrario, no se puede mantener que la persona sea lo más alto. La persona es incompatible con la existencia de una perfección determinada, incluso absoluta, pero que no sea personal, porque para ella sería una desgracia.

Una persona humana no puede ser la réplica de otra, porque su ser personal nos está oculto. Sólo Dios lo conoce. Una persona no se puede comunicar con otra de tal manera que el intelecto agente de aquella persona sea la iluminación de una persona, del propio intelecto agente. Somos personas, pero somos personas distintas. Estamos unidos en el plano de la *naturaleza* y de la *esencia* humana, pero somos distintos como *personas*, porque cada una es creada '*ex novo*'.

Platón notó que hay una pluralidad de ideas que quiso unificar. Lo intentó con la idea de bien. El bien es lo que está más allá de toda esencia, pero lo que hace el bien es iluminar las ideas, no a sí mismo, puesto que las ideas son inferiores a él. Luego, el '*pantelos on*' de Platón es impersonal. No se conoce en cuanto persona. Sabe de sí que es inmortal, pero, como dijo San Agustín, saber que se es inmortal, no basta[6].

Si sé que soy persona, sé que Dios existe; pero no sólo como 'primera causa', ni como 'primer principio', ni como 'perfección de las perfecciones', ni 'inteligencia ordenante', ni 'ser necesario', sino como un ser personal sin el cual yo no puedo ser persona. En este sentido el infierno es la situación de una persona aislada de cualquier otra.

Como se puede apreciar, la religión cristiana no se reduce a la mahometana ni a la judía. Ante quienes tienden a trazar una equivalencia entre ellas porque las tres son las grandes religiones monoteístas, yo suelo decir que esa coincidencia no es tal desde el punto de vista de la persona. Habría que preguntar, por ejemplo, si Alá es persona o no. Asimismo, si

6. "Una vez que hayas llegado a saber que eres inmortal —¿estás seguro que eso te basta? Eso será algo grande; pero para mí no es suficiente". SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 1.

Yahvé es persona, no puede serlo en solitario. Dios es *Luz de Luz*. Recuérdese también eso que dice Tomás de Aquino al tratar del Espíritu Santo: todas las culturas han adivinado que Dios es *Logos*, pero ninguna ha notado que Dios es Amor. Lo que esto quiere decir es que, desde luego, el Padre no es sin el Hijo, y que ambos no son sin el Amor, el Espíritu.

El Padre tiene como más íntimo, '*in sinu*', el Hijo. Por eso suelo decir que la noción de las *procesiones* no es suficiente, porque insinúa cierta salida. Precisamente porque como el Verbo es '*in sinu Patris*', el Espíritu Santo ha de estar ahí.

Se trata, pues, del *diálogo eterno.* Lo que precede equivale a decir que la persona es *dialógica*. El ser de la persona es dialógico. Sin diálogo la persona es imposible. Pero, ¿con quién se entabla un diálogo? Con otra persona. Por lo tanto, querer ser una persona única es el egoísmo puro, lo más contradictorio. El egoísta se condena a la desgracia.

La difusión que equivale, como tal, a depender de Dios es el ser creado no personal, pero no el ser creado personal, porque éste se transforma '*eo ipso*' en réplica de Dios: la *imagen* es réplica. Ser creado a imagen de Dios es clamar por la voz de Dios, es clamar porque Dios sea persona. Eso lo hace el hombre desde que comienza a existir. Por eso el aborto es inadmisible, y destruir la familia es un atentado grave. Un niño educado por el estado es un mero individuo. El individualismo, entender a la persona como un '*singulum*' separado, se asemeja al pecado: el solipsismo.

Suelo decir que 'el yo pensado no piensa'. No piensa, porque el yo no es mi réplica. Carezco de réplica como criatura.

Por el contrario, la esencia divina tiene que estar en el orden trinitario. Lo que llamamos *esencia* en Dios no puede ser sencillamente una maravilla ontológica, pues ninguna es suficiente para una persona. Una maravilla ontológica significa lo más alto que podamos pensar ontológicamente sin considerar que es persona. La esencia divina es la '*communio personarum*' divina; la '*perichoresis*' o '*circuminsessio*'. Fuera de eso no puede haber esencia divina, salvo que fuese una cuarta persona.

La persona está abierta, o cuenta con otra persona, o es desgraciada. Como advierte San Agustín, "*inquietum est cor nostrum…* hasta que des-

cansa en ti”[7]. ‘*Inquietum*’ no respecto del ‘*bonum*’, sino respecto del amante y del iluminante, es decir, respecto de una persona.

No se trata de una *autorrealización*. Nadie se puede autorrealizar, pues esa pretensión va en la línea de la persona única que saca de sí todas las riquezas. Pero, ¿qué riquezas podrá sacar, si esas riquezas no son otra persona? Y, como el hombre no puede sacar de sí otra persona, puesto que no es Dios, o se dirige a Dios, o fracasa.

La soteriología clásica de la visión beatífica retrocede ante este planteamiento sobre la relación con Dios como persona, porque se estima que se cae en el *panteísmo*. Pero no es así, como ha advertido Juan Pablo II. En efecto, en *Persona y acción* indica que no se puede decir que la persona sea el ‘supuesto de los actos’, porque si es un supuesto, los actos son actos de la persona, pero no la persona como acto –que está en relación con Dios–. La persona como puro ‘*suppositum*’ es invariable, un soporte de la contemplación. Pero esto comporta que la contemplación es inferior a la persona.

El Cielo no puede ser un mero estado en el que el hombre es, y en el que, además, conoce a Dios. Eso es imposible, porque el hombre quedaría inédito, es decir, su conocer a Dios no afectaría a su *ser*. El hombre sería al margen de su conocer a Dios, y su conocer a Dios sería al margen de su *ser*. Por tanto, no sería persona. Eso lo podría pensar un aristotélico, pero no un cristiano.

El que descubre que es persona sabe que, o se realiza ‘*personaliter*’ respecto de otra persona, o es la desgracia pura, o tal vez su persona es una cosa que soporta. Pero eso no puede ser. Por eso la noción clásica de *felicidad* es insuficiente. En efecto, el hombre no está llamado a la felicidad si por ésta se entiende la consecución del bien infinito. Además, esa felicidad no está asegurada, porque el hombre puede fallar y, en consecuencia, puede temer no alcanzarla. El hombre no puede ser feliz meramente con el *bien*. Eso sería una especie de hedonismo absoluto.

Se puede hablar de una gracia creada, un hábito entitativo de mi *acto de ser*, pero hay que hablar también de una gracia increada, que es el Espíritu Santo. La gracia creada se advierte en la afirmación de San Pablo:

7. San Agustín, *Confesiones*, I, 1.

Dios ha creado obras buenas para que en ellas andemos. La increada es el Don que eleva a mi persona de tal manera que mi persona se resuelva en clamar como hijo de Dios.

La persona creada, en cuanto tal, está inmediatamente abierta a donarse. Ese donar es su oferta a Dios. Se trata del ofrecimiento de obras. Si yo ofrezco mis obras y Dios las acepta, les da un valor divino. Con lo cual, yo entro en la Gloria no sólo con mi ser, sino con mis obras, y no a través del fuego, como dice San Pablo. Mis obras también son iluminadas por Dios.

Dios no es sólo mi bien, pues la persona está por encima del bien. La persona es el axioma puro: *axioma* significa lo de más valor. Es lo superior sin más. No hay nada superior a la persona creada más que la persona divina. Si yo tomo a Dios como el ente máximo, éste es inferior a mí. Eso que dice Dostoievsky, o lo que dice Pascal, que en el mundo yo soy una caña pensante[8], el mundo me puede destruir, pero el que no sabe que me destruye es alusivo a que la persona es superior; el mundo podrá tener más fuerza que yo, pero es inferior a mí.

San Agustín decía que buscar la verdad es una manera de amar[9]. Asimismo, amar es también buscar la verdad. Pero si en el interior de la verdad no está el *Logos*, la verdad no le bastaría a la persona que busca. En ese caso sería la verdad objetiva o el trascendental '*verum*' no personal. Sin embargo, Cristo dice de sí que él es la verdad que busca el hombre: '*Ego sum veritas*', Yo soy la verdad[10].

Por su parte, Nietzsche incurre en error en este punto, pues 'voluntad de poder, y además nada'[11] es mero solipsismo. También Platón es en cierto modo solipsista, porque su noción de 'bien' no es personal. Ocurre lo mismo en el caso del 'yo trascendental kantiano', pues éste no es nadie.

8. "El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante". PASCAL, B., *Pensamientos*, 264.

9. Para San Agustín la felicidad es '*gaudium de veritate*'. Cfr. *Confesiones*, X, 23.

10. Cfr. *Jn*., 14, 3.

11. "¡Este mundo es la voluntad de poder y nada más! ¡Y vosotros mismos sois esta voluntad de poder y nada más!". NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, WM: KGA. 78 – 1067, 697 (1884-5): KGW, VIII/3 (12), 338-9; KSA, 11, 38 (12) 610-11.

Lo que escribe San Pablo 'conoceréis como sois conocidos'[12] quiere decir que conoceréis como Dios os conoce, o sea, conoceréis a Dios como Dios os conoce a vosotros. Ese intercambio es imprescindible para ese especial renacimiento de cada persona en la otra.

Asimismo, cuando se dice en el Símbolo *Quicumque*: "aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres aeterni sed unus aeternus", hay que entender que la eternidad no puede ser de una sola persona. Y cuando se dice "Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. (…sed) et unus immensus", ese *unum* es la unidad de las Personas. Si se dice que todo lo que es del Padre se lo ha dado al Hijo, eso quiere decir que el Padre y el Hijo no están aislados.

La Trinidad y la unidad es '*Dreieinigkeit*' como dicen los alemanes: 'trino-unidad'. No es que, por una parte, sea uno y, por otra, sea trino, sino que por ser trino es uno. Por ser personal no puede ser unipersonal; su unidad no puede ser unipersonal. No se puede poner la esencia o el ser de Dios antes de las personas divinas, pues en ese caso el Padre no sería '*origo totius divinitatis*'[13].

A su vez, la tesis 'Cristo ha muerto por mí' indica que yo soy persona, no una cosa o un mero animal racional. Si Cristo ha muerto por mí, entonces la persona humana es importantísima, pues está incorporada a él y, por tanto, es '*alter Christus*', '*ipse Christus*'. Al incorporarla, Cristo la eleva.

Por el contrario, en las herejías es frecuente la degradación. En la de Arrio, por ejemplo, hay un '*primum*' ontológico y, en consecuencia, hay segundos ontológicos, que lo son a base de ser inferiores. En Avicena se nota algo similar, pues admite –como en el neoplatonismo– una escala de los seres ascendente. En el neoplatonismo ese ascenso es doblado por un '*regressus*', de lo que resulta un '*monon*'. En este sentido, la filosofía de Hegel es un neoplatonismo intensificado. En el neoplatonismo no tiene cabida la persona.

En suma, la antropología trascendental descubre que la persona humana no puede ser sola. Por tanto, la persona es –como señala Benedic-

12. Cfr. 1 *Cor*., 13, 12.

13. Cfr. Concilios de Toledo: I (400), II (589), III (633), IV (638), XI (675), XVI (693).

to XVI– *relación*[14], es decir, está invocando a otra persona: es un reclamo de ella. También se puede decir que ese reclamo equivale a los gemidos inenarrables del Espíritu, y que en ellos el hombre puede volver sobre sí, pero no se encuentra a sí mismo, sino que encuentra lo que es más hondo en él que sí mismo. Eso explica que la visión beatífica no sea simplemente ver, que no sea la objetivación, sino que es estar dentro de Dios. Es lo que llamo la 'inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud'. Esa máxima amplitud es la calma del Espíritu Santo, la paz del Espíritu Santo. El Espíritu es el que me empuja; por lo tanto, yo quedo incluido en Dios.

3. El sufrimiento

Como he indicado en otro lugar[15], tras hablar de la antropología clásica, que es *constitucional*, de la moderna, que es *dinámica*, y de la reciente, de cuño existencialista, que es *trágica*, porque no logra dotar de sentido al dolor humano, habría que abordar una antropología *teándrica*, para resolver suficientemente este problema.

La prueba más clara del error del aserto idealista sobre el mal en Dios es el hecho de que Cristo fue crucificado por los pecados de la humanidad. Sería blasfemo sostener que Cristo se salvó a sí mismo, idea que se une fácilmente a la visión idealista sobre el mal. Sólo una errónea descripción del mal humano puede sostener que Dios es culpable del pecado del hombre, en definitiva, por haberlo creado, y que por eso está obligado a salvarlo. Esta equivocada opinión es propia de la herejía del idealismo alemán.

La cruz se puede entender como el acto de dar sentido a lo que de ninguna manera lo tiene. Dar sentido al pecado, y al sufrimiento que lleva consigo, es lo que más se parece a un enfrentamiento del ser con la nada, que es posible para la Omnipotencia. Aunque, como ya hemos dicho, la

14. "Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad". RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149.

15. Cfr. *Studia Poliana*, (2011) 13.

nada es una noción sin sentido para el intelecto, no puede decirse lo mismo en lo que respecta a la voluntad. Una voluntad viciada se corresponde con la carencia completa de sentido, que equivale prácticamente a la nada[16].

Sobre el dolor humano versa la primera parte del apartado de mi artículo titulado "El sentido cristiano del dolor", que se incluyó más tarde en el libro *La persona humana y su crecimiento*[17]. Allí reviso las interpretaciones más sobresalientes del sufrimiento, para concluir que éste es la carencia de sentido y, por consiguiente, de inteligibilidad. Es claro que el hombre ni es ni existe para el sufrimiento, con el que se encuentra históricamente desde que pecó. La vinculación entre el pecado y el sufrimiento pone de relieve que la falta de sentido afecta al hombre por el mal uso de su voluntad[18]. Con los sufrimientos de su pasión, Cristo dotó de sentido al dolor del hombre, redimiéndole y vinculándolo a su Resurrección[19].

La importancia que tiene el sufrimiento en la vida humana es atestiguada por una actividad tan abundante como es la medicina, cuyo objetivo es sanar al hombre de sus enfermedades y, por tanto, combatir el dolor. De todos modos, la medicina, que en ocasiones es también una actitud filosófica, como se ve en los llamados hermeneutas de la sospecha, sólo es capaz de remediar algunos dolores concretos, pero no de desterrar completamente de la vida humana el sufrimiento.

Nietzsche, en su obra *Así habló Zaratustra*, avizora el amor a la eternidad aprovechando su descubrimiento del tiempo como eterno retorno. El eterno retorno es la soberanía del juego como lo único que no cesa,

16. En una voluntad viciada se instala el mal. Los que se escandalizan por la conducta alimenticia de los depredadores, deberían tener en cuenta esa depravación.

17. Cfr. *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 2002.

18. El hecho de que el hombre sea incapaz de restablecer el orden moral cuando lo conculca es una tesis platónica, desde luego muy pesimista, pero no por ello menos cierta. Sólo una influencia divina que, en orden a este asunto, entrevió Sófocles en el *Edipo en Colona*, es capaz de restablecer la esperanza. Por eso conviene decir que la falta de sentido afecta ante todo a la voluntad, como dimensión de la esencia humana, pero también a la capacidad de amar propia del acto de ser humano, al que llamo co-acto atendiendo precisamente a su constitutiva relación con otro. El mal afecta a dicha relación: es un factor que aísla al hombre.

19. La Cruz sigue eternamente vigente. Así, en el *Apocalipsis* se habla del Cristo celeste como Cordero degollado. El pensamiento del cristianismo antiguo se sirve de dos símbolos para aproximarse al misterio redentor: el filósofo y el cordero. Unificando estos símbolos se vislumbra que el cordero es el Verbo de Dios.

es decir, la temporalidad proteica que priva de seriedad a «lo otro» y aniquila la intencionalidad amorosa. De esta manera, Nietzsche exime a la voluntad de la misma posibilidad de caer en falta respecto de «lo otro» y, por lo tanto, de lo que él llama venganza. Esta convicción es tan fuerte en Nietzsche que, en los últimos escritos, debilitó el eterno retorno y con él el amor a la eternidad, considerándolos como meras interpretaciones humanas[20]. La prevalencia del placer para la vida es ilustrada en *La gaya ciencia* con lo que él llama convaleciente o filosofía de la mañana y con la figura del superhombre o filosofía solar. La negación de la alteridad de la voluntad es afirmada también en el aludido y célebre aforismo según el cual ‘un sol es siempre frío para otro sol’.

Kant se acerca a comprender que el sufrimiento verdaderamente intolerable afecta al espíritu en el modo de eliminar el objeto tanto de la voluntad como del entendimiento[21]. La cultura humana seguramente más preocupada por el dolor es la hindú, que está dominada por el intento de desterrar el dolor universal alcanzando un estado de felicidad más bien pasivo, que los budistas llaman *nirvana*.

La orientación del *Antiguo Testamento* es muy distinta de la hindú, como se ve el libro de Job. Job no es abatido por la acometida del dolor; su personalidad no queda sumida en una penosa interrogación sin esperanza de respuesta, es decir, dirigida al vacío. Los dolores de Job están interiorizados como saber acerca de sí mismo. En último término, el resultado del libro de Job no es una solución en toda la línea al problema del sufri-

20. Para Nietzsche el poder voluntario es creciente, sin que implique el amor a lo otro. Esto contrasta con la tesis clásica condensada en la sentencia de San Agustín según la cual el crecimiento de la voluntad implica el crecimiento del amor a lo otro.

. Es de destacar que el ataque al sufrimiento que propugna Nietzsche apunta no tanto a desterrarlo como a compensarlo con el placer. Asimismo para el pensador de Rockën tanto el sufrimiento como el placer son extraños a la voluntad, como se expresa en su célebre aforismo: “voluntad de poder y además nada”. Por encima del sufrimiento y del placer que están en el plano de la vida está la voluntad de poder, cuya estructura no es sentimental.

. Esta relativización del sufrimiento tiene dos aspectos. Por una parte, sostener que por fuerte que sea el sufrimiento, mayor lo es el placer. Por otra, sostener que dar demasiada importancia al sufrimiento es muestra de cobardía.

21. Como ya he indicado, propiamente el sufrimiento tiene que ver con la voluntad. A la inteligencia afecta más bien lo que en otros lugares he llamado perplejidad, que más que una pérdida de su objeto propio suele aparecer como proceso al infinito.

miento, sino el caer en la cuenta de que Dios es más profundo que el yo para el hombre.

Por tanto, el yo doliente destaca que el yo es un centro de gran interés; por eso el dolor es un ingrediente de la vida humana que despierta al hombre hacia su intimidad y le saca de la superficialidad. El dolor no anega al hombre en su propio sinsentido, sino que aviva el interés por su sentido personal, precisamente porque lo amenaza gravemente.

Ahora bien, como parece adivinar Kierkegaard, la importancia del dolor cede ante Dios. Incluso puede decirse más: para una existencia anclada en Dios, Dios es más que yo para mí mismo. La posibilidad de una dialéctica entre Dios y el hombre en función del dolor desaparece. Esta victoria sobre el dolor coincide con la apertura a la esperanza que es el rasgo que domina la vida israelita. El hombre sin esperanza sucumbe ante la perspectiva de un gozo inmediato, como es el caso de Esaú, que por esta razón fue excluido del favor divino. La íntima unión entre la fe y la esperanza es advertida en la epístola a los Hebreos: la fe es la sustancia de las cosas que se esperan.

Las consideraciones anteriores ponen de manifiesto que el sentido del sufrimiento de la vida humana sólo se desvela en la Cruz. Aunque esto no obsta que el dolor acrisole la virtud de la fortaleza. Al respecto es pertinente distinguir los dolores físicos y los morales. En estos últimos la intensidad del dolor puede alcanzar cotas muy altas. Es la clásica distinción entre penas de daño y de sentido.

Cristo en la Cruz denota que el dolor, que es el sinsentido, Dios lo dota de sentido. El sentido cristiano del dolor es el único sentido del dolor; esto equivale a que la Cruz es dar sentido a lo que no tiene sentido, porque el dolor es lo que aparece ante el hombre sin tener sentido ninguno. El dolor es el enigma absoluto. ¿Qué significa el dolor? Nada. Me transforma en sufriente, precisamente porque no me permite el despliegue, el dolor me atenaza. La pura aporía es el dolor. La Cruz de Cristo es la solución; traspasa la aporía y, por tanto, es lo que da sentido al dolor.

Esto indica que la Cruz es algo más, a saber, que la Cruz no pertenece al orden de la creación. La Cruz es el mismo poder de Dios. Por eso San Pablo decía que él predicaba únicamente la Cruz de Cristo. El poder de Dios radica en dotar de sentido a lo que no tiene sentido, a lo que pare-

ce contradictorio. Está por encima del principio de contradicción, porque el sufrimiento es el no. El dolor es lo que contradice la vida, lo que mata, lo que se opone a la vida, lo que aparece en la vida como no vida.

Por así decir, el dolor es dialéctico, contradictorio, el no implantado en el sí. Pensar la contradicción sólo lo puede hacer Dios. La Cruz es nuestra Redención, nuestra elevación, pero también es el paso del Poder de Dios, la Omnipotencia divina. Esa tarea le corresponde al *Logos*, porque es la Verdad absoluta. Si lo hace a través de su naturaleza humana, entonces su naturaleza humana está atravesada de sentido divino. Hace lo que un intelecto agente creado no puede hacer, pues éste choca con el dolor, no puede hacerlo inteligible. El dolor es lo iniluminable, aquello que para la creatura no tiene sentido ninguno. Es la aparición de la nada en la vida misma; de la no vida en la vida.

Todo el Poder divino irrumpió en la Cruz, y el dolor se hizo transparente, de modo que tiene sentido. A partir de ese momento la tarea del cristiano, como dice san Josemaría, es poner la Cruz en la cumbre de todas las actividades humanas, es decir, ponerla en lo más alto, incluso en lo más pequeño.

4. El dolor humano

En primer lugar hay que decir que algunas cosas que parecen males no lo son, y algunas otras que parecen bienes tampoco lo son.

El tema del dolor presenta una especial dificultad. No se trata simplemente de un tema oscuro, o difícil de traer a la experiencia inmediata; es algo más radical, a saber, no cabe idea del dolor; el dolor es '*simpliciter*' ininteligible. Lo sentimos, lo sufrimos o aguantamos, pero no podemos dotarle de razón. Incluso, en el fondo cabe decir que el intelecto agente no ilumina el dolor, el cual, al pensar, queda indescifrado. La experiencia del dolor es más bien la de una acometida: no poseemos el dolor, que, por lo mismo, no es un objeto pensado. Eso no quiere decir que no tenemos conciencia del dolor, sino que el sufrimiento está en la conciencia sin ser inteligible. Es posible señalar su causa, distinguir diversas tonalidades

dolorosas e incluso notar a qué parte del cuerpo afecta. Así se habla, por ejemplo, del dolor de muelas. Pero en este tema la pregunta por la esencia, que es propia de la filosofía, no puede siquiera plantearse.

Desde luego, el dolor no es un asunto trivial en el desarrollo de la vida humana, sino que influye en muchas ocasiones; una actividad humana tan importante como la medicina no es explicable sin el dolor humano, porque es claro que muchos dolores tienen que ver con enfermedades corpóreas.

Efectivamente, al ser insoluble la pregunta directa por la esencia del dolor humano, se ha de sustituir por la cuestión acerca de su condición humana de posibilidad. La carencia de esencia lleva consigo que el dolor no es ni sustancial ni accidental; por tanto, su aparición no tiene lugar por creación. En consecuencia, su entrada en escena ha de plantearse de otra manera.

a) Lo primero que puede decirse es que el dolor no tiene origen histórico. Cabe formular la hipótesis de que en la antehistoria, es decir, en el paraíso, no se diese, pero no hay ningún momento en la historia en que no exista el dolor. Ahora bien, se pueden señalar muchas actitudes humanas que interpretan el dolor como nacido en el tiempo sin intervención humana. A estas actitudes se deben tanto el pesimismo hindú como el mito de Pandora o la tesis de Rousseau de un estado de naturaleza libre de mal. En la antigüedad clásica se sostuvo la idea de una primitiva edad de oro, a partir de la cual, por un proceso inevitable de decadencia, las aflicciones habrían ido precipitando.

En suma, no cabe limitarse a sentir el dolor, lo que no ocurre con el placer. El dolor insta a constatar la propia existencia, puesta en crisis justamente por él. Sólo porque el placer es germen de dolor, debido a su limitación, puede considerarse también como un problema de la existencia humana. La preocupación por la aparición del dolor se orienta a la búsqueda de métodos capaces de conjurar a este molesto acompañante, pues parece que si el dolor es algo sobrevenido en un momento determinado, también será posible arrancarlo con medios humanos. Por eso, a la medicina le interesa de entrada la desaparición del dolor. La categoría central de este arte humano es la noción de *curación*. Lo principal para el

médico no es entender el dolor ni sus causas, sino curarlo de modo que al menos desaparezca el dolor.

Es llamativo que exista la medicina, es decir, una actividad humana dirigida primordialmente a la desaparición del dolor. Que el hombre no tenga que ver con el dolor fuera del intento de acabar con él es una constatación de que el dolor carece de sentido. Es indudable que el interés por la medicina no ha hecho sino crecer hasta nuestros días. El hombre exige un remedio para cada uno de los males que lo aquejan produciéndole dolor. Sin embargo, la generalización de la medicina no está justificada. Combatir el dolor es posible '*in casu*', pero no '*in genere*', porque la raíz del dolor como tal es muy honda y está sustraída a la acción humana.

Por eso ante el dolor se precisa una actitud de mayor alcance que la medicina. El interés debe desplazarse desde el hecho doloroso al hombre doliente. Así enfocado, el dolor ya no se considera como grieta contingente, sino como una versión especial del modo de ser humano. El dolor se ha infiltrado hasta la persona. Es evidente que de esta manera el dolor va más allá de su carácter concreto: duele el alma o el cuerpo, profundamente míos. Como es obvio, esta dimensión radical del dolor es la más oscura. ¿Cómo es posible el dominio del dolor sobre mí? ¿Qué revelación acerca de mi ser oculta el dolor en su ininteligible ataque? Por lo común el hombre no intenta siguiera atender al profundo mensaje del dolor, sino que se limita a detestarlo y a reclamar su desaparición. Pero en algunas ocasiones el hombre se ha atrevido a preguntar a la esfinge.

b) Citaremos en primer lugar la actitud del pensamiento hindú. El indio tiene una conciencia exacerbada de sus faltas, que cree acumuladas en existencias anteriores. Esas faltas oprimen al hombre y le inclinan a desconfiar de todos sus deseos. Se trata de una ilusión: todo es dolor; el cuerpo lo es porque en él están los dolores; las percepciones también lo son porque llevan al sufrimiento. La vida hindú lo cifra todo en la empresa de escabullirse del sufrimiento. De ahí su escaso dinamismo histórico-cultural. Por eso, más que una técnica de curación propone una técnica de evasión.

No obstante, esa evasión desemboca en el Ser. De ese modo la debilitación del impulso vital por efecto del dolor se transmite al sentido del

Ser. Como en el dolor ha abortado el yo, el Ser no tiene por qué dar razón de éste. Es lo que se llama nirvana.

c) La actitud griega ante el dolor es distinta de la pasividad hindú. En su literatura se refleja vivamente la agitación del hombre desgarrado por los tormentos. Así se observa en el mito de Prometeo y en la tragedia. Como dice Eurípides, el corazón del hombre se desgarra ante el sufrimiento. Una cultura tan luminosa sufre, como una nube oscura e incomprensible, el dolor[22]. En cierto modo la cultura griega permite adivinar que el dolor es sencillamente la cifra de una diferencia de nivel: en el lugar de la integridad humana está el dolor, es decir, la falta real de esa integridad.

d) Ahora bien, ¿quién ha vislumbrado la integridad real? La respuesta ha de buscarse en la Revelación. Ya en el *Antiguo Testamento* el tema del dolor es tratado con profundidad, como se ve en el libro de Job. Dado que la apertura a una profunda exultación es típica de la vida israelita, su sentido del dolor es asimismo muy intenso. Es percibido como señal de la fragilidad e inseguridad del hombre, provocadas por el pecado. Pero no se trata de una conclusión pesimista acerca del sentido definitivo de la existencia, pues por encima de ella está el único criterio para la vida, que es Dios y su misericordia. El diálogo de Job con Dios termina en la penitencia de Job, que supera la vivencia del dolor y en la restitución sobreabundante de sus bienes.

5. El dolor en Cristo

La radicalidad propia del hombre es personal y se caracteriza estrictamente por la unión con su Creador. Esta unión tiene como referente divino inmediatamente al Verbo. La relación de la criatura elevada con el Verbo comporta el ascenso de la actividad humana a la Trinidad. Por eso lo que se llama ‘la otra vida’ no es meramente una supervivencia o un pro-

22. Nietzsche insiste en el pesimismo griego, que se plasmó en último término en la idea de destino, es decir, del hombre entregado al juego de fuerzas impersonales. Pero, en último término, Nietzsche intenta una actitud no desesperada ante el dolor como he intentado mostrar en mi libro sobre este autor.

seguir posterior a la muerte, sino la consumación del destino humano en la unión íntima con Dios.

No hay que olvidar que el Verbo comunica con el hombre como Verbo encarnado. En su vida está encerrado el existir humano. Por vida de Cristo se entiende, por lo pronto, una serie biográfica concreta y localizada en el tiempo según la narración evangélica. En concreto esa vida es la estricta realidad de lo que San Juan llama 'encarnación' y San Pablo 'anonadamiento' del Hijo de Dios. Ese anonadamiento no estriba en perder la forma divina, sino en tomar forma humana: no por perder la forma divina, sino por tomar la humana, hay despojo, humillación y, a la vez, profunda proximidad con la criatura humana. Ahora bien, tal humillación es por asunción, un sentido del Verbo.

Dicho de otro modo, en Cristo ser hombre y ser Dios son enteramente compatibles precisamente porque la actividad humana no suspende en sentido disyuntivo la actividad divina. Esta compatibilidad implica, como se ha indicado, que la humanidad es también expresión divina, porque no cabe admitir mero paralelismo de despliegues, ya que en Cristo no hay más que un viviente. Dicho de otra manera, Cristo no es Dios más hombre, o al revés; no se puede partir de Dios o del hombre para unirlos en algo así como una síntesis hegeliana. Hay que partir de la unidad de la Persona. Si se suman hombre y Dios, la humanidad existe antes de su unión con la Persona, con lo cual es imposible e incompatible con la idea de humillación.

Que Cristo sufrió es un dato histórico. Luego, el dolor, tanto corpóreo como anímico, es en Cristo expresión del Padre y, en consecuencia, revelación. En primer lugar hay que afirmar que Cristo quiso el dolor. En él el dolor no es una grieta de la actividad personal humana, puesto que en Cristo no hay persona humana. En el Varón de dolores el dolor es inteligible, nominable. Esto no significa que en Cristo no haya dolor auténtico, puesto que su humanidad es auténtica –'*perfectus homo*'–. Un dolor auténtico es expresión del Padre: es el '*mysterium Crucis*'.

Si Cristo no hubiera sufrido, el dolor no hubiera significado nunca nada, pues en Dios no hay dolor alguno; y, en consecuencia, nunca el hombre sufriente hubiera podido tener un eco en el Absoluto, ni asociarlo a su '*regressus*' hacia Dios. En rigor, ese regreso no es posible sin la re-

dención. El ser humano hubiera quedado aislado por el dolor, limitado por ese muro, que de entrada es un obstáculo para la relación del hombre con Dios. El sufrimiento de Cristo se requiere para que el dolor tenga una correspondencia en Dios, es decir, para que el dolor no limite el despliegue del ser humano. Al insertar en sí el dolor, abrió un cauce para el desarrollo del sufrimiento humano en una órbita de sentido.

Que el hombre caído se una al dolor de Cristo es insustituible para que su propio dolor no sea un absurdo. Esta es la gran atracción de la Cruz, que, en libertad profunda, lleva al hombre a aceptar el dolor.

La crucifixión de Cristo es, por un lado, un acontecimiento histórico concreto; pero, por otro lado, en ella está descifrada la historia entera –"stat Crux dum volvitur orbis"[23]–. Paralelamente, Cristo fue crucificado por un grupo de hombres, y no bajó de la cruz.

Ahora bien, lo que los hombres pretendían –el aniquilamiento físico y moral de Cristo– no influyó de ninguna manera en el sentido profundo de esa muerte. Pero lo decisivo está en que no hubo ninguna suerte de escamoteo, como hubiera ocurrido si Dios hubiese arrebatado de las manos de un grupo de judíos a su Hijo. Si el resultado se les escapó de su poder, la razón hay que buscarla en la superioridad absoluta de la actividad teándrica.

La voluntad del Padre era la Cruz de Cristo, como sabemos por la oración en el huerto. La necesidad de la Cruz es inseparable de la voluntad divina. Por eso la Redención posee un genuino valor ontológico y no meramente moral. Hemos sido comprados a precio.

Precisamente porque el sentido de la Cruz no fue determinado por los actos deicidas de los hombres, Cristo no bajó de la Cruz. El proceso no se podía detener porque los sufrimientos de Cristo estaban insertos en su carácter de expresión del Padre y cumplían su voluntad redentora. Así, Cristo, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, es, en rigor, la infinita fecundidad del poder divino que a nadie deja consumirse en la impotencia. Pero por encima de su valor redentor, la Cruz tiene como condición última de posibilidad la entrega mutua de las divinas Personas (te-

23. Las palabras latinas '*Stat Crux dum volvitur orbis*' (La Cruz estable mientras el mundo da vueltas, o, Cruz constante mientras el mundo cambia) es el lema de la orden de los cartujos.

ma al que hace referencia la noción teológica de '*circumincessio*' o '*perichoresis*'). La Cruz nos permite vislumbrar el arcano de la generación eterna y la inenarrable explosión del Amor ("impossibile est scire generationem misterium; mens deficit, vox silet"[24]).

6. La pasión de Cristo

Para introducirnos en asunto tan intrincado –se trata de un misterio de fe– podemos partir de las palabras que Cristo pronunció en Getsemaní: "Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz, pero que no sea como yo quiero, sino como quieres Tú"[25]. Aquí hay una rendición total de la voluntad humana de Cristo al suplicio que le aguardaba. La intensidad de la obediencia de Cristo quizá se vislumbre si se acepta la descripción de su Persona como aceptación del don paterno. La naturaleza humana de Cristo estaba, precisamente por su unión, enteramente volcada en esa aceptación.

Pero lo que la Cruz significa es sumamente duro, no sólo por los sufrimientos corpóreos, sino porque pone en suspenso esa unión de la humanidad a la Persona, ya que Cristo asumía el pecado para salvar a los hombres, y el pecado no se puede unir a Dios. En cierto modo, en cuanto la iniciativa de la Cruz de Cristo partió del Padre, como se ve por el transcrito texto de Getsemaní, parecía que el Padre le dejaba solo, como por otra parte, el mismo Cristo dijo en la Cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"[26]. En esto reside formalmente la suspensión de la donación paterna, que parecía dejarlo aislado. Y, como esto no se puede decir de la Persona de Cristo, hay que atribuírselo a su *naturaleza* humana.

Seguramente con esto tiene que ver el texto de la Epístola de san Pablo a los Filipenses en que se dice que este acto de obediencia de Cristo fue premiado recibiendo un nombre que está por encima de todo nombre[27]. Cabría decir que ese nombre es el de Pantocrátor, es decir, que el Padre se

24. San Ambrosio, *Liber 1 De Fide ad Gratian. Augustum*, cap. 10.
25. Cfr. *Lc*., 22, 39-40.
26. *Mt*., 27, 46.
27. Cfr. *Fil*., 2, 9.

lo entregó todo, como parece también seguirse de otros textos paulinos en que se declara que al final de los tiempos Cristo devolverá todo al Padre, de acuerdo con la plenitud de su aceptación[28]. Por tanto, la gloria de Cristo Dios-Hombre está por encima de toda ponderación, así como la santidad de su humanidad obediente; como Él mismo dijo, "aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón"[29]. Y también ponderó la obediencia a la voluntad del Padre poniéndola por encima incluso del mérito que comporta la maternidad[30].

Esa obediencia soberana tiene como sujeto personal a la Segunda Persona de la Trinidad, la cual, aunque no sea afectada por el abandono, al asumir la naturaleza humana, lo hace posible. Dice San Pablo como presentación del acto de encarnarse, "no consideró como presa codiciable ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo"[31]. Esto aclara definitivamente la ausencia completa de egoísmo en Dios, a la vez que confirma una vez más que, como señalamos, es difícil entender que con su muerte el cuerpo de Cristo fue alguna vez un cadáver.

La insistencia de San Juan en la necesidad de comer el Cuerpo de Cristo y beber su Sangre –"quien no come mi carne y no bebe mi sangre no tiene vida en mí"[32]– habla a favor de la interpretación enteramente realista del sacrificio de Cristo. Si eso no se entiende bien, se puede proponer que no se come verdaderamente el Cuerpo de Cristo, sino un símbolo. Es una solución intentada especialmente en la teología protestante, de claro matiz subjetivista frente al realismo objetivo del relato bíblico.

Así pues, en resumen, puede decirse que Dios tiene que ver con el mal de un modo insospechable. Como observo en el escrito ya mencionado sobre el sentido cristiano del dolor, el dolor más agudo es el experimentado por Cristo. En Él la perdida de sentido es completa, porque estriba en la suspensión de la adhesión de su naturaleza humana al Padre de la que es separada violentamente al hacerse pecado por nosotros. Uno de los fenómenos humanos que nos pueden ayudar a entender, aunque sea leja-

28. Cfr. 1 *Cor.*, 15, 28.
29. *Mt.*, 11, 29.
30. Claro es que la maternidad de la Virgen fue un acto de perfecta obediencia.
31. *Fil.*, 2, 6.
32. *Jn.*, 6, 56-57.

namente, el gran dolor de Cristo son las llamadas purificaciones pasivas de los santos, que también consisten en una fuerte conmoción de su sentido de unión con Dios. Pero Cristo dio sentido a su sufrimiento al clamar al Padre y cumplir su voluntad abriendo la vida eterna a la humanidad. Por eso la Cruz no se consuma en su aspecto doliente, sino que es inseparable de la gloria de la Resurrección[33].

Para completar la exposición de como en Cristo se encuentra el sentido a la actitud encogida del hombre ante la muerte, debemos volver a ocuparnos de la muerte de Cristo. El tema será abordado de acuerdo con unas profundas sugerencias contenidas en el libro de Ignacio Falgueras Salinas *El abandono final*[34].

El núcleo de este libro es una exposición y glosa del *Salmo* XXI, 22. Tiene en cuenta el versículo primero, que a veces es omitido. “Al maestro de canto. Por encima de ‘La cierva de la aurora’. Salmo de David”. La cierva es una metáfora utilizada por la escritura para indicar a la persona que ama. La aurora, como vio Tomás de Aquino, es una alusión a la resurrección. Por tanto, significa la unión desde arriba de la noche de la humanidad, que es la muerte, con el día de Dios, que es la vida.

El versículo 2 es el más citado porque en la Sagrada Escritura consta que Cristo lo recitó: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿Por qué me has abandonado?”. Este abandono es causado por los delitos o pecados humanos. Aunque la humanidad de Cristo es santísima, nuestra fe nos dice que cargó con nuestros pecados hasta el punto de morir por ellos. En la oración del huerto Cristo rogó para que este abandono no tuviera lugar, ya que, siendo todo posible para el Padre, la redención de los pecados se podría haber efectuado sin él: bastaba para lograrlo con cualquier acto de Cristo. Ahora bien, la aceptación por parte de Cristo de la propia muerte expresaba de la manera más intensa su obediencia a la voluntad divina de salvar a la humanidad.

33. Antes de resucitar, el alma de Cristo se ocupó de recuperar la humanidad perdida por el pecado original. Es lo que lo que significa el descenso a los infiernos. Asimismo, desde la Resurrección a la Ascensión, ya con su cuerpo, se dedicó a capacitar a sus discípulos para fundar su Iglesia. La Ascensión es el ingreso en el Cielo, al que se ha aludido al hablar del Pantocrátor.

34. Cfr. FALGUERAS, I., *El abandono final*, Málaga, Universidad de Málaga, 1999.

Por encima de los dolores físicos tan agudos que comportó, la muerte de Cristo fue especialmente dolorosa debido al abandono de que se habla en el *Salmo* citado. Seguramente dicha derelicción no consistió únicamente en los agudos dolores físicos de la crucifixión, sino en el hacerse pecado por nosotros, según la expresión de San Pablo. Incluso se podría decir que ese abandono acarreó, por lo menos para su cuerpo, una pena de daño mucho mayor que la de los condenados[35].

De acuerdo con su muerte Cristo es rey universal, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles. Es lo que se expresa con el término *pantocrátor*, tan usado en la liturgia bizantina y en la época del románico en la Iglesia de Occidente.

La muerte de Cristo es participada por la muerte del cristiano, que, de esa manera, encuentra en ella un sentido de que la muerte de suyo carece. La participación en la muerte de Cristo es máxima en su Madre, que puede decirse que murió con su Hijo en la cruz, y cuyo sacrificio es más perfecto que el de Abraham, pues lo que se pidió a este patriarca no se le permitió ejecutarlo. En cambio, la Virgen entregó a Dios más que su vida, y ese sacrificio fue aceptado. Por eso se puede decir que María es corredentora de la humanidad. Si el cuerpo de Cristo perdió la visión beatífica, el alma de María perdió la luz de su Hijo. Por eso la Asunción de María a los Cielos es un dogma sumamente esclarecedor.

De acuerdo con estos acontecimientos de la vida de Cristo puede decirse que en la redención del hombre cabe distinguir tres fases. En primer lugar está la redención, es decir, el perdón de los pecados. Pero esto no es todo. En segundo lugar, está la visión beatífica, pues también los justos del *Antiguo Testamento* estaban perdonados, pero no por eso habían alcanzado la visión de Dios, que es un fruto de la Cruz en tanto que la Cruz está intrínsecamente unida a la resurrección. En tercer lugar, como dice San Pablo, al final el rey universal entregará todo al Padre, de manera que Dios sea todo en todo: vale decir que está en la creación no tan sólo por esencia, potencia y presencia, sino con su ser.

35. Falgueras indica que la visión de Dios, que fue perdida por Cristo en la Pasión, tenía lugar en el cuerpo del Señor por comunicación del alma. En la resurrección, esa visión corpórea de Dios fue recuperada de modo directo.

Si no se separa la muerte de la resurrección, es decir, si no se introducen en la vida de Cristo abstracciones improcedentes, cabe hablar, como hace Falgueras[36], de que la muerte de Cristo tiene todas las notas de un sacramento aunque no lo sea. De acuerdo con una expresión de Tomás de Aquino, que ya hemos comentado, '*Deus suam potentiam non alligavit sacramentis*'[37].

La participación en la muerte de Cristo es una luz para nuestra vida, pues, como ya hemos indicado, debemos tratar de vivir enteramente unidos a Cristo, quien ya nos avisó de que "el que quiera salvar su vida la perderá, y el que la pierda por mí la salvará"[38]. El amor a la Cruz es un rasgo común a todos los santos, que la buscan en las contrariedades más o menos graves que el cumplimiento de los deberes cristianos lleva consigo.

Al final del *Salmo* XXII se anuncia la fundación de la Iglesia: "mi descendencia le servirá, hablará del Señor a la generación venidera y proclamará su justicia" (31-32).

36. Separar la Cruz de la Resurrección y de la Glorificación impediría entender aquel pasaje del *Apocalipsis* en el que se habla de Cristo glorioso como Cordero degollado.

37. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 7, co.

38. *Lc*., 9, 24.

CAPÍTULO IX
LA IGLESIA DE JESUCRISTO

1. La Iglesia

Si atendemos a su ser, el cristianismo puede entenderse como un vasto movimiento de expansión comunitaria. La comunidad cristiana –la Iglesia– se funda en Jesucristo. Dicha fundación es decisiva para la comunidad y también para la relación entre sus miembros, así como para su crecimiento, que suele llamarse apostolado. Paralelamente, el cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina, pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios.

Lo peculiar de la Iglesia estriba en que, siendo una auténtica sociedad, no puede interpretarse simplemente con categorías sociológicas, pues su unidad consta de tres estados: la Iglesia celeste, la purgante y la militante. Una de las diferencias entre estos tres estados de la Iglesia puede cifrarse en la virtud infusa prevalente en cada una de ellas. En la celeste desaparecen la fe y la esperanza y permanece únicamente la caridad. En la purgante, la virtud principal es la esperanza segura. En la militante se dan las tres, y tiene especial importancia la fe. Ni siquiera la militante es solamente una sociedad. Considerada como sociedad es una jerarquía en que los superiores se deben a los inferiores.

La realidad social de la Iglesia radica en la realidad trascendente de su Fundador. La Iglesia es una sociedad de índole cristológica, y, por tanto, un misterio. A este rasgo aluden los términos «Cuerpo de Cristo», «Esposa de Cristo», «Cristo místico», «Cristo total», etc. Otras notas que suelen aplicarse, sobre todo a la Iglesia militante, son la unidad, la santidad, la catolicidad o universalidad y la apostolicidad[1].

En tanto que la Iglesia es gobernada por los sucesores de los Apóstoles conviene decir que es una sociedad jerárquica, cuya cabeza visible es el Papa, pero sus dirigentes son cualificados por su Fundador estrictamente como servidores. Además, el sacerdocio no es solamente ministerial, sino que, como dice San Pedro, el pueblo cristiano es sacerdotal y santo[2]. Sin el sacerdocio común la postura de la mujer en la Iglesia estaría descompensada. Como es sabido, la gracia no destruye la naturaleza humana, sino que la supone y eleva. Esta última observación nos permite aludir a diversos aspectos de la vida humana en la actividad corriente.

Es de destacar que los escritos de los últimos Romanos Pontífices versan especialmente sobre la importancia de la vida de los miembros laicos de la Iglesia, en concreto, sobre su actividad laboral. Asimismo, el actual Pontífice, Benedicto XVI, ha escrito una encíclica sobre la indisoluble unión del amor humano y el divino[3]. Cabe decir que desde estas dos vertientes se subraya que toda actividad humana del hombre redimido está intrínsecamente unida a su condición de cristiano. Cabría añadir que de esta manera se ha puesto fin a una omisión varias veces secular, debida a la importancia concedida al estado religioso. Con esta nueva atención dirigida a la vida del fiel cristiano también se ha puesto de relieve la conjunción entre la vida contemplativa y la vida activa –María y Marta–.

1. A lo largo de la historia la unidad de la Iglesia ha sufrido varias quiebras debidas a las herejías o los cismas, que son claramente contrarios a la intención de su Fundador. De todos modos la catolicidad de la Iglesia no puede ser destruida; las comunidades separadas de la Iglesia de Roma no conservan la totalidad de la herencia de Cristo.

2. "Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable". 1 *Ped*., 2, 9.

3. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*.

En el siglo XX se publicaron varias encíclicas sobre el trabajo humano[4]. Ese momento es adecuado al perfeccionamiento técnico ocurrido en los últimos tiempos, especialmente en los países de cultura influida profundamente por el cristianismo. Lamentablemente los éxitos del orden económico y técnico que así se han logrado han olvidado con frecuencia su inspiración primaria, y han propiciado actividades claramente inmorales. Piénsese, por ejemplo, en las desigualdades económicas, que condenan al subdesarrollo a tantos pueblos, así como en el uso meramente animal del sexo humano. Ante estas graves desviaciones, y aprovechando los aspectos positivos del progreso en occidente, correspondía a la enseñanza pontificia esclarecer las dimensiones básicas de la actividad humana, pues sin esta clarificación la estrecha unión entre la actividad humana y la inspiración cristiana sufre una grave quiebra que aumenta su distanciamiento.

La percepción de estos temas se nota ya en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. En el pensamiento de Juan Pablo II, en especial en su encíclica *Laborem exercens*, se ponen de relieve los siguientes puntos:

1) Es una deformación deshumanizante entender la producción como el fin de la actividad económica. Desde luego, producir no es un mal, sino todo lo contrario, pero cabe incurrir en el error del “productivismo” si no se reconoce la superior valía de la propia acción humana sobre la perfección del producto.

2) Ni siquiera el trabajo es un fin en sí. Es una ambigüedad de fondo encontrar solamente en el trabajo la propia razón de ser, sin abrirse a las exigencias espirituales, que por su condición humana el trabajo implica: el trabajo es para el hombre, no a la inversa, pues en otro caso el hombre vuelve a ser esclavo.

3) Tampoco el consumo es el fin. En el consumismo se pierde la dignidad del ser humano, que queda reducido, como dirá San Pablo, a su vientre. El remedio a estos errores está en una revalorización del sentido de la pobreza cristiana, virtud que libra al hombre de encerrarse en la tem-

4. Cfr. JUAN PABLO II, *Laborem exercens* y *Centessimus annus*.

poralidad y le abre a los bienes más altos. Se trata, en definitiva, de la diferencia entre el *tener* siempre más y el *ser* siempre más[5].

Desde luego, como se sabe desde Protágoras, es propio del hombre la capacidad de tenencia corpórea y de actuar reconfigurando las cosas del mundo. Sin el tener corpóreo la técnica es incomprensible. Un ejemplo para poner en claro este asunto es el vestido: vestirse no es sólo ponerse encima un trozo de tela; el vestido es tenido por el cuerpo, de manera que el cuerpo es la medida del vestido. Tomás de Aquino lo señala explícitamente: un animal no *tiene* vestido, sino que está cubierto y abrigado por su propia piel. En cambio, vestir es adscribir al propio cuerpo una realidad distinta de él fabricada con más o menos trabajo por el hombre. Dicha adscripción es imposible sin la capacidad de tener. Aristóteles señala que el cuerpo humano se define por establecer relaciones de pertenencia: así el anillo se tiene; tal vez pueda ponerse un anillo en el cuerpo del animal, pero, en rigor, éste no lo tiene. En virtud de esta capacidad de tener se habla de mundo humano y no de medio ambiente.

Todo esto puede resumirse con la palabra *habitar*. Habitar es estar en un sitio teniéndolo. En su meditación sobre este asunto, Tomás de Aquino dice que el único animal con manos es el hombre. La mano se distingue de la garra o de la pezuña por ser formalmente capaz de tener, modulando lo que se tiene. La mano, en rigor, no termina en ella misma, sino que comunica su dinámica a lo que maneja. De esa manera las relaciones de pertenencia se comunican a lo tenido. Cabe decir que cada cosa tenida remite a otra: el martillo lo es en función de los clavos, y éstos en función de la madera. A las cosas mediales articuladas los griegos las llamaban '*khrémata*', sustantivo que viene de un verbo que significa tener en la mano[6].

Los criterios de reparto son discutibles. Aquí se enclava primariamente la justicia humana. De todas maneras, la idea de propiedad privada

5. Escribí un comentario sobre esta encíclica que titulé precisamente "Tener y dar". Aunque sea difícil de aceptar por muchos individuos, *dar* es propio de la persona humana y, por tanto, superior al *tener*. Cfr. "Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*», en *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230.

6. Heidegger repite esta observación que arranca de Protágoras. En gran parte nuestro lenguaje es la expresión de nuestro habitar un mundo. El lenguaje humano, dice Aristóteles, versa sobre lo útil e inútil, lo justo e injusto, lo bueno y lo malo.

absoluta es contradictoria, porque la forma de poseer en el nivel corpóreo constituye, como acabamos de decir, un *plexo* de relaciones.

Además, por encima de la posesión corpórea está la posesión inmanente, que ha de atribuirse a la inteligencia. Se habla de inmanencia porque en la actividad intelectual lo poseído por ella no es externo a la operación que lo posee. Si se olvida la posesión inmanente, se pierde la clave de nuestra capacidad posesiva, con lo que la técnica se nos va de las manos. Con ello se produce una profunda deshumanización, que la doctrina de la Iglesia debe, como se lleva a cabo en esta encíclica, denunciar y tratar de remediar.

Por su parte, la primera encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est* (35-XII-2005), versa sobre el amor cristiano. Este documento está dividido en dos partes. En la primera, el Sumo Pontífice trata de unificar las diversas acepciones de la palabra *amor*, por eso titula esta parte "La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación". En la segunda, habla principalmente de la actividad cristiana en que el amor se concreta. El Papa la llama actividad caritativa, aprovechando una de las acepciones de los vocablos que designan el amor –*caritas*–[7].

En la primera parte el Santo Padre recuerda el vasto campo semántico de la palabra amor: se habla de amor a la patria, de amor a la profesión, de amor entre amigos, entre padres e hijos, del amor al prójimo y del amor a Dios. En esta multiplicidad de significados destaca como arquetipo por excelencia el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y se abre una promesa de felicidad que parece irresistible, y en comparación con la cual palidecen, a primera vista, los demás tipos de amor. La pregunta que se plantea entonces es si todas estas formas de amor se unifican de algún modo, siendo, en último término, uno solo, o se trata, más bien, de una misma palabra que usamos para designar realidades diferentes.

Para esclarecer este punto se acude a las culturas antiguas. La Grecia clásica distinguía entre '*eros*', '*agapé*' y '*philía*'. El '*eros*' es el amor entre el hombre y la mujer, que más que fruto de la voluntad, se impone al

7. El título de esta segunda parte es "El ejercicio del amor por parte de la Iglesia como unidad de amor".

ser humano. Observa también el Papa que esta palabra se utilizó en el *Antiguo Testamento* sólo dos veces. En el *Nuevo Testamento* nunca se emplea. Este prefiere la palabra '*agapé*' y también acepta la '*philía*', que es usada en el *Evangelio de San Juan* para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos. En la actualidad, a partir de la Ilustración, el uso de la palabra '*agapé*' ha sido poco valorado. Nietzsche, por ejemplo, sostiene que el cristianismo ha dado al '*eros*' un veneno que lo hizo degenerar en vicio.

Pero, como sostiene Benedicto XVI, el cristianismo no ha destruido verdaderamente el '*eros*'. Éste se celebraba entre los griegos como fuerza divina, o sea, como comunión con la divinidad. Esta actitud se plasmó en los cultos a la fertilidad, entre los que se encuentra la prostitución sagrada. A esta forma de religión, que es idolátrica, y que, por tanto, contrasta con la fe en el único Dios, el *Antiguo Testamento* se opuso con firmeza, pues es una perversión de la religiosidad. De esta manera se pervierte también el '*eros*'. Propiamente el '*eros*' ebrio e indisciplinado no es elevación, éxtasis hacia lo divino, sino degradación del hombre. Por eso se sostiene que el '*eros*' necesita disciplina y purificación, para dar al hombre, no un instante de placer, sino un modo de hacerle gustar esa felicidad a la que tiende nuestro ser.

Es de resaltar, ante todo, que entre el amor y lo divino existe una clara relación: el amor promete infinidad, eternidad, una realidad más grande que nuestra existencia cotidiana. Pero para ello es menester no dejarse dominar por el instinto, recabar la gran altura del '*eros*', y no enturbiar su verdadera grandeza. En ocasiones se reprocha al cristianismo el haber sido adversario de la corporeidad. Sin embargo, el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El '*eros*' degradado a puro sexo se convierte en mercancía; más aún, el propio ser humano se degrada.

El Papa recuerda al respecto que el *Cantar de los cantares*, que es seguramente un canto del amor esponsal, es abundantemente usado por los grandes místicos como símbolo del amor a Dios. Pero en escritos bíblicos anteriores a éste, por ejemplo el *Génesis*, se afirma que la diferencia sexual es querida por Dios para que el hombre no esté sólo[8], que los espo-

8. *Gen*., 2, 18.

sos forman una sola carne, y que lo que Dios unió no lo separe el hombre[9]. La santidad del matrimonio es puesta también de relieve por la Iglesia en la que se ha elevado a la categoría de sacramento. En definitiva, la vida matrimonial no es incompatible con la perfección del hombre cristiano[10].

En algunos autores se contrapone, ante todo, lo que llaman amor descendente del ascendente. El primero sería oblativo y el segundo vehemente y posesivo. Pero, en rigor, el amor descendente y el ascendente son inseparables. En el afán posesivo vehemente se inserta desde el principio la entrega al otro, y al revés, para dar amor es menester aceptarlo como don[11].

El interés por los temas de que se ocupan las encíclicas que aquí se recuerdan es sumamente práctico. No se trata de la expresión de beneméritos deseos de la Jerarquía, sino de responder a hondas necesidades humanas que en la actualidad son, con frecuencia, desconocidas.

2. El cristiano, miembro de Cristo[12]

Los descubrimientos cristianos acerca del ser humano son irreductibles a cualquier otra inspiración. Salvo algunas adivinaciones presentes en la tradición bíblica, no existe ningún antecedente histórico de tales hallazgos, los cuales son de tal profundidad que no cabe admitir que puedan ser seguidos históricamente por una inspiración más profunda. En este senti-

9. *Mc.*, 10, 9.

10. La superioridad del celibato se debe a que reservar lo más profundo del amor humano a Dios se corresponde con la entrega que Dios ha hecho de su Hijo al mundo: "tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna". *Jn.*, 3, 16. Asimismo, el *eros* humano no permanece en la vida eterna, como se desprende de la respuesta del Señor a los saduceos. Así pues, la pretensión pagana de eternizar el *eros* humano es incorrecta. El primer precepto del decálogo afirma que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, y con todas las fuerzas, es el mayor de los preceptos; pero éste es inseparable del que manda amar al prójimo como a uno mismo.

11. Al tratar del amor en Dios, expondré lo que suelo llamar estructura amorosa, indicando que no es inferior el amor como *aceptación* al amor como *dar*. Se trata de una precisión con la que se pretende distinguir la aceptación del mero recibir, el cual, como dice una frase del Señor transcrita por San Pablo, el recibir es inferior al dar.

12. Cfr. *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 250.

do, la expresión *época postcristiana* sólo puede ser entendida como una pérdida, una decadencia o una superficialidad. La tesis progresista, para la cual el cristianismo no es más que una fase ya superada en el progreso de la humanidad, es inaceptable y ha sido desmentida por acontecimientos posteriores.

Citemos algunos de esos grandes descubrimientos cristianos. Aunque no sea el más importante, al primero que podemos aludir es al sentido cristiano de la *historia*. Para el cristianismo el tiempo histórico no es circular, pero, sin embargo, tiene un sentido culminar. Incluso se ha entendido esta diferencia como una contradicción. Como dice Chesterton, son antagónicas la esfera y la cruz. La cruz es el gran acontecimiento que da sentido a la historia.

Sólo lo escatológico presta a la historia un valor terminal. En este sentido, propiamente, no cabe filosofía de la historia. Aunque la antropología sea un saber filosófico, la dimensión histórica del hombre necesita un esclarecimiento por revelación. La antropología sabe que el hombre debe culminar, pero no sabemos sino sólo por revelación que la historia también posee su culminación propia[13]. Sólo en la historia hay renovación de personas humanas, pues cada una nace y muere en ella. En la historia aparecen realidades que son estrictamente nuevas. De acuerdo con ello, la historia es interminable desde ella misma. Sólo si el número de personas es finito por decreto divino, la historia termina[14]. Adviértase que una sucesión temporal sin término es un mal remedo de la eternidad.

Si la marcha de la historia tiene un sentido intrínseco, no puede ser más que el crecimiento moral de la humanidad. Aquí vuelve a aparecer la noción de virtud. Sólo cuando el hombre está virtuosamente maduro es llamado a ingresar en la eternidad. Algo semejante debe ocurrir con la historia para que ésta tenga sentido escatológico. A pesar de sus quiebras, el sentido de la historia es positivo. Pero para ello es imprescindible que

13. En la historia se pueden conquistar siempre nuevas alturas en cuanto que es una variación temporal que implica aparición de novedades estrictas, que son las personas humanas. Sostener que la historia tiene una culminación sistemática es contrario a la constante novedad que lleva consigo la libertad de las sucesivas generaciones.

14. Por tener un final escatológico, lo ulterior a la historia excluye la generación humana, como se ve en la respuesta que Cristo dio a la objeción de los saduceos acerca de la inmortalidad. Cfr. *Mc*. XII, 18-27.

Dios intervenga en ella, lo que alcanza su plenitud en la Encarnación del Verbo y su consumación en su segunda venida. La clave de la historia es, pues Cristo. Sin él la historia carece de sentido último y, por tanto, sería un proceso sin término.

Si el sentido interno de la historia es el crecimiento de la virtud, la intervención directa de Dios en ella comporta lo que se suele llamar virtudes infusas, las más altas de las cuales se atribuyen al Espíritu Santo.

Otro de los grandes descubrimientos cristianos es la *creación*. Aunque ésta sea conocida antes del cristianismo, en éste adquiere unos caracteres sumamente precisos, de los que ya hemos hablado al discutir el tema de la nada. La creación implica una dependencia radical respecto de Dios, que contradice enteramente la pretensión humana de emancipación[15].

Otro gran hallazgo cristiano es el sentido santificador del *trabajo*. Teniendo en cuenta que gran parte de la vida humana está ocupada por el trabajo, si éste fuese extraño a la intención santificadora del cristianismo, gran parte del tiempo humano quedaría al margen de ella.

Como ya se ha dicho, el trabajo es una actividad a la que el hombre dedica gran parte de su tiempo. Esto le distingue del animal irracional, que dedica casi toda su energía a procurarse alimento. El sentido hondamente humano del trabajo es descubrimiento griego, como se ve, sobre todo, en Protágoras –el hombre es la medida de todas las cosas que hace–, y luego, en Aristóteles. En el siglo pasado esa relevancia ha sido puesta de relieve por Heidegger.

En el cristianismo el trabajo adquiere un superior sentido en cuanto que une a Cristo, quién pasó casi toda su vida trabajando. En muchos ambientes cristianos el trabajo se ha contrapuesto a la contemplación, de acuerdo con la diferencia entre las dos hermanas de Betania. Rescatar la íntima unión entre estas dos dimensiones humanas está puesto de relieve en el Concilio Vaticano II, especialmente en la constitución *Gaudium et spes*[16].

15. La pretensión emancipatoria es una herejía. En otros contextos culturales esta pretensión no aparece.

16. Ya San Pablo predicaba a los colosenses que debían trabajar sin dejarse llevar por la idea de la inminencia del fin del mundo. Es claro que el trabajo tiene una importante dimensión social. Este

Otro hallazgo cristiano de primera magnitud es el carácter *personal* del ser humano. Aunque la palabra *persona* es de origen clásico, su profundo sentido es un hallazgo del cristianismo. Para el cristianismo es sumamente importante responder a la pregunta ¿quién soy yo? La respuesta a esa cuestión mira a la profundidad íntima del ser humano y a su vinculación con Dios. Como dice San Pablo, Cristo ha muerto por mí[17]. Si se prescinde de Cristo, la persona humana se cierra sobre sí misma y, por lo tanto, se contradice.

También es muy cristiano subrayar la importancia de la *familia* para el ser espiritual. Los fines de la vida familiar, que el cristianismo ha puesto siempre de relieve, son el amor de los esposos y la procreación y educación de los hijos. Cabe ampliar la perspectiva entendiendo que toda la humanidad es una familia y que el prototipo de la familia es la Trinidad.

La originalidad de la concepción cristiana y lo que tiene de insuperable encuentra su fundamento en el hecho mismo de la Revelación cristiana. Por eso conviene exponer la concepción cristiana de la vida humana describiendo el sentido del término *cristianismo*, referido en directo a los hombres que lo profesan.

a) *El cristiano es hijo de Dios porque es miembro de Cristo*. Calificar esa filiación como *adoptiva* es correcto, pero puede inducir a entenderla como una relación débil. La unión del hombre cristiano con Cristo es compatible con algún tipo de debilidad como se ve en los Apóstoles antes de que el Espíritu Santo fuera enviado para fortalecerla, según los *Hechos de los Apóstoles* cuando se narra la Pentecostés[18]. La acción del Espíritu Santo encierra la vida del cristiano en la de Cristo, hasta el punto de que todo el sentido de la vida del cristiano está en realizar plenamente su condición de miembro de Cristo; y ello sin intermitencias, es decir, en su más profunda intimidad y atravesando toda su actividad.

es uno de sus aspectos más importantes para el cristianismo, que sostiene que el fin del trabajo no es sólo el triunfo en la vida o el enriquecimiento, sino el servicio.

17. Cfr. *Gal*., 2, 20.

18. Cfr. *Hch*., 2, 3-4.

b) De esa manera se entiende que *el trabajo humano sea elevado al orden sobrenatural*. Como recuerda San Pablo, "Dios creó obras buenas para que en ellas anduviéramos"[19].

Por tanto, el tiempo de la vida del hombre está entregado a la realización de su obrar cristocéntrico. Por eso se dice certeramente que el cristianismo no es antropocéntrico, sino *cristocéntrico*, y ello en tanto que todos los hombres pertenecen al Señor. Por la misma razón, como se acaba de señalar, la profundidad de la Iglesia no se entiende con categorías sociológicas. Cabe afirmar, sin embargo, que es, a la vez, milicia y familia, así como acudir a la distinción entre Iglesia visible e invisible. Por eso, en la Iglesia lo que podríamos llamar el funcionariado es un elemento auxiliar, y concederle énfasis es una disminución de la vitalidad del cristianismo.

Recuérdese que el trabajo es un rasgo esencialmente humano, con el cual el hombre construye su propio mundo y se independiza del medio ambiente. En este sentido el trabajo no sólo responde a la satisfacción de necesidades humanas, sino que es un campo abierto a su generosidad. Al enlazar el trabajo con la intención amorosa, se abre a su elevación sobrenatural. Téngase en cuenta que casi toda la vida de Cristo estuvo dedicada al trabajo manual, por lo que era conocido como artesano e hijo del artesano.

c) Con todo, *la relación del trabajo con la plenitud humana ha sido descuidada durante muchos siglos en amplios sectores de la Iglesia*, que, por encima del trabajo humano, han colocado la llamada vida religiosa como '*status perfectionis*', lo que comporta la admisión de cristianos de primera y segunda categoría, así como una discusión teológica, no siempre bien orientada, acerca de la distinción entre vida contemplativa y vida activa[20], cuyos prototipos evangélicos son María y Marta.

Por lo demás, en los últimos siglos ha aumentado la calidad y volumen del trabajo, lo que, en ocasiones ha propiciado una consideración de éste como una actividad exclusivamente humana y, por tanto, separada de la actitud religiosa. Este movimiento ha sido favorecido a lo largo de la

19. *Ef.*, 2, 10.
20. La distinción medieval entre *artes liberales* y *artes serviles* está en esta misma línea.

historia moderna por el progreso técnico. Dicha actitud está a menudo teñida de orgullo y, a la vez, acompañada de desigualdades sociales que han reeditado la antigua esclavitud, han humillado a gran parte de la humanidad y han originado actitudes revolucionarias.

La exaltación de la técnica se corresponde con una cierta debilitación en la invención de proyectos y en la toma de decisiones netamente humanas, que, a partir del último concilio ecuménico, ha desembocado en una crisis caracterizada por la adopción de actitudes religiosas caprichosas y excesivamente individualistas. Ello ha ido acompañado de un olvido de lo que tradicionalmente se llamaba actividad apostólica, olvido que pone en peligro la realidad social expansiva de la Iglesia. Por eso, una de las tareas que el cristianismo tiene que acometer preferentemente en nuestro tiempo es unir el aspecto útil del trabajo con la amistad que favorece el crecimiento de la vida cristiana. Probablemente una reestructuración de las relaciones sociales en las empresas facilitará la consecución de este objetivo[21].

d) La existencia cristiana está dotada de una gran seguridad, que es debida a que tanto Dios como las criaturas celestes se cuidan del cristiano. Como ya se ha indicado, algunas criaturas angélicas son llamadas en la tradición cristiana *ángeles custodios*. Estos ángeles cuidan especialmente, como también se ha dicho, del empleo del tiempo del hombre. Como propio de una criatura necesaria, el cuidado angélico trata de ayudar al hombre a comportarse de acuerdo con el futuro estado al que éste está llamado, es decir, ayudándole a que se aproxime a su futura condición de ser necesario, de la que gozará en el Cielo. Es patente que un inadecuado empleo del tiempo humano –lo que ascéticamente se suele denominar pérdida de tiempo– es enteramente discordante con una orientación hacia la necesi-

21. Cfr. mis comentarios a algunas encíclicas de Juan Pablo II: «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*», en *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230; «La *Sollicitudo rei socialis:* una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid, 1990, 63-119.

dad. Por eso, ya se ha dicho, que uno de los grandes descubrimientos cristianos es el alto valor del trabajo[22].

También otros miembros de la corte celestial son protectores del cristiano; en especial los llamados santos intercesores, y de manera muy sobresaliente San José y Santa María que, como Madre de Cristo, es el mejor camino para llegar a Él. Toda la asistencia celeste al cristiano está justificada por el hecho de que éste, redimido por Cristo, también tiene a Cristo como destino: efectivamente, ser salvado significa no separarse nunca ni en ningún sentido del Salvador. Por eso también se dice que lo más importante del cristiano es ser y saberse hijo de Dios.

De acuerdo con lo que precede, es patente que el Cristo celeste está especialmente pendiente de los avatares de la vida cristiana. Así se ve en el *Apocalipsis* (c. 2 y 3), que contienen cartas a las diversas iglesias. Esos mensajes recuerdan a los cristianos sus fallos, muchas veces de gran consideración, pero todos ellos terminan con una conmovedora llamada a la corrección. En especial, la situación de la iglesia de los cristianos de Éfeso fue muy negativa, pues Cristo le reprochó que había abandonado su primera caridad: “considera de dónde has caído, arrepiéntete y practica las obras primeras” (*Ap*., 2, 5). El mensaje a esta iglesia termina diciendo que al vencedor se le dará a comer del árbol de la vida.

Después alaba a la Iglesia de Esmirna y al final comunica a los cristianos de esta iglesia que el vencedor no sufrirá el daño de la segunda muerte. A la iglesia de Pérgamo le reprocha que tolere a algunos secuaces de la doctrina de Balám, y promete a los vencedores una piedrecita blanca en la que va inscrito su verdadero nombre. La misma estructura tienen las cartas a las iglesias de Tiatira, de Sardes, Filadelfia y Laodicea. La iglesia de Sardes parece haber sucumbido en gran medida a la molicie reinante en esa ciudad. Sin embargo, les dice que “el que venciere se vestirá de vestiduras blancas y su nombre será confesado delante del Padre y de los ángeles”[23]. Por su parte, la de Laodicea ha cedido a la tibieza. De los tibios Dios siente repugnancia. A eso se debe la cariñosa reprensión que Cristo

22. Como en otro lugar he indicado, el ángel caído se caracteriza, entre otras cosas, por ser una necesidad vacía, que desprecia la actividad. Carece por entero del sentido de la actividad creadora. Así se describe a Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe.

23. *Ap*., 3, 5.

les dirige, prometiendo a su esperada conversión la recompensa del Cielo. En consecuencia, se ve que Cristo tiene más interés que el propio cristiano en que éste no se pierda, ya que el amor de Cristo es muy superior al que el hombre tiene a sí mismo.

La fidelidad del cristiano a Cristo se consuma muchas veces en el martirio, con el que participa de la muerte redentora. En cierto modo se debe decir que esta forma de fidelidad abarca todas las demás. El que muere de modo más cómodo que el mártir también da gloria a Dios en tanto que acepta la voluntad divina.

La acción santificadora de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad está dedicada a intensificar la unión del hombre con Cristo. Una breve glosa de esa acción, a la que los teólogos suelen llamar donal y fructífera, ratifica lo que se acaba de decir. En la teología mística tradicional los dones del Espíritu Santo son entendidos como virtudes infusas que perfeccionan las virtudes infusas primarias: fe, esperanza y caridad.

En cambio, los frutos del Espíritu Santo no se entienden como hábitos, sino como actos muy elevados de virtud. En la edición Vulgata del *Nuevo Testamento* se enumeran doce frutos del Espíritu Santo, siguiendo a *Gálatas* V, 22-23: caridad, gozo espiritual, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad. A mi modo de ver, especialmente el gozo espiritual y la paz no son actos transitorios, sino que determinan permanentemente el ámbito de la acción de la vida cristiana bien vivida, por lo que en ellos la distinción entre hábitos y actos está poco justificada. En cuanto que los frutos son cierta coronación de los dones, pueden describirse estos últimos como instintos sobrenaturales[24].

e) *Jesucristo, después de la Resurrección, asciende a los Cielos y reina como Señor universal a la diestra del Padre*. Es el Cristo celeste, glorioso. San Pablo lo expresa con la frase "Jesucristo, ayer y hoy y por los siglos"[25], pero la actualidad del Cristo celestial es también relativa a un modo de realidad que acontece en la tierra. Ese modo de existir se cifra en la Iglesia misma, que es fundada por Cristo no sólo en su comienzo, sino a

24. La proximidad del hábito al instinto fue curiosamente señalada por Bergson.

25. *Hebr*., 13, 8.

lo largo de toda su historia. La Iglesia militante es la pervivencia del Señor en la tierra después de su Ascensión. Por eso la Iglesia es comunitaria y, por tanto, expansiva y católica. Ser cristiano es incorporarse a esa vida que se expande, y ello hasta el punto de que la expansión se hace real a través de él. En el fondo, descontando los pecados de sus miembros, la vida de la Iglesia y la vida del cristiano son la misma. De ahí la improcedencia tanto del individualismo rebelde como de la idea del cristiano de segunda categoría.

Aludamos brevemente al significado de la palabra *misterio*, que hemos usado para caracterizar a la Iglesia, y, por lo tanto, también al fondo de la vida del cristiano. El misterio es un contenido nocional superior a lo que la razón puede conocer; a la vez, es un tipo de realidad: pertenece al orden del ser y al orden del conocer. Enfocado como realidad, el misterio es toda iniciativa divina cuyo destinatario es el hombre, el cual resulta asociado a dicha iniciativa. La realización por antonomasia del misterio es Cristo, ya que Cristo es la forma más profunda de unión entre Dios y el hombre.

Como realización de una iniciativa divina, Cristo se destina a los hombres, se ofrece por ellos y los redime. El misterio de Cristo no se detiene, sino que se continúa; esa continuación es la Iglesia. Por eso la Iglesia se destina también a los hombres. Está a su servicio no porque le esté subordinada, sino precisamente porque su realización es mistérica. La indefectibilidad de la Iglesia se debe a la decisión divina de no interrumpir su iniciativa cara a los hombres. También a ello se debe la perenne juventud de la Iglesia, y la imposibilidad de considerarla como consumada en el pasado. Si Cristo vive hoy, la Iglesia también vive en todas las épocas históricas, y en todas ellas conserva su intrínseco carácter mistérico.

La Iglesia no sólo es indefectible, sino siempre una y la misma, y no tiene sentido reformarla, es decir, intentar ingerirse en su carácter fundacional. La Iglesia es apostólica y, por eso es la clave salvadora de todas las épocas. Se traicionaría a sí misma si se dejara condicionar radicalmente por algún momento histórico. La Iglesia antigua, la medieval, la moderna y la futura son siempre la misma.

Por su parte, a través del cristiano corriente, en el fondo igual a los demás, se continúa y se expande el misterio de la voluntad divina dirigida a los hombres.

3. Culminación y plenitud

Jesucristo, en tanto que Hijo de Dios y Dios perfecto, no nace en el tiempo, sino eternamente. Él es el Alfa y la Omega de la Fuerza y la Verdad. Pero además, el Hijo de Dios nos ha sido dado en el tiempo, y de tal manera que, nacido de mujer, es hombre perfecto. Así, sin mengua de su identidad personal, cumple la tarea de hacer nuevas todas las cosas.

Cristo nace también en el cristiano. Para éste ello equivale a su propio renacimiento, que le hace capaz de culminar en la vida eterna. Cristo se encuentra en el cristiano en la medida en que lo repristina, atrayéndole y configurándolo a Sí Mismo. El hombre vive de Cristo y para Él y así alcanza a ser hijo de Dios.

En el magno acontecer vital que es la Revelación, vemos destacarse un rasgo esencial: la renovación de la plenitud primordial, que se da y se despliega, concentrando su reiterado renacer en unidad de orientación y destino. En el ámbito sobrenatural nada es inerte. Cristo no es un don pasivo para quien lo recibe, sino que exige abrirle paso. El cristiano ya no vive para sí, sino para Cristo, que ha de llegar a la plenitud también dentro de él.

Así pues, el vivir cristiano consiste en la fusión entre un don renovador y la responsabilidad de realizarlo. Cristo, que es nuestro propio renacer, ha de expansionarse a través de nuestro pensamiento y habla, de nuestros afectos y obras. La detención de este proceso sería la exclusión de Cristo en el hombre. El fracaso de Cristo en nosotros sería nuestro propio fracaso; nuestra pérdida sería perder a Cristo, porque Él es nuestra ganancia.

De este modo, el primero de todos los imperativos –amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente– llega a ser la ur-

gencia vital por antonomasia. La unión estrecha entre el mandamiento y el ímpetu de la vida constituyen la libertad cristiana.

4. EL FRACASO Y EL TRIUNFO DEL CRISTIANO

a) La gozosa capacidad que queda reflejada en las observaciones precedentes es lo que Dios ha querido para el hombre. Pero, como, de hecho, el hombre es criatura debilitada por el pecado y de escasa lucidez, propensa a la arbitrariedad, es manifiesto que le puede faltar o disminuir mucho la inspiración para vivir de acuerdo con el destino propio del cristiano. Con frecuencia se encuentra en grandes regiones de nosotros mismos y de la sociedad una resistencia opaca que conduce el proyecto cristiano a la inanidad. Lo negativo de la situación puede describirse como sigue.

Ante todo, se comprueba la aridez del corazón, un sentimiento de cansancio que obtura el ánimo y concluye estimando inasequibles los grandes ideales, las tareas que necesitan tenacidad. Aunque en nuestra época este estado de ánimo se ha agigantado, no es desconocido por los grandes teólogos cristianos. Es lo que llaman *acedia*, que es algo así como un anquilosamiento mental ante las realidades espirituales, que acaba considerándolas cerradas o inasequibles[26].

De aquí surge también la desgana a revisar los sistemas que regulan el funcionamiento de la vida. Esto afecta no sólo al cristianismo, sino a otras consignas, las cuales se acatan sin entusiasmo, pidiéndoles únicamente que garanticen un cierto nivel de seguridad o proporcionen prosperidad. Esta falta de ideales fue percibida por Nietzsche y es propia de lo que él llama el *último hombre*[27] que, de acuerdo con su dualismo dialéctico carece de los acusados rasgos de su sucesor: el *superhombre*.

26. Una variante menos intensa de acedia es la tibieza, ya recriminada por el Señor en el *Apocalipsis*, en concreto en la carta a la Iglesia de Laodicea. Cfr. *Ap*., 3, 14-17.

27. “Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre”. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra,* Prólogo, 5.

El desaliento interior tiene un correlato objetivo. La sociedad ofrece abundantes disfunciones: injusticias que no se reparan, las enormes desigualdades entre los pueblos, la pugna entre ideologías contrarias, el riesgo de catástrofes inauditas como la guerra atómica y la guerra bioquímica. A ello hay que añadir el confusionismo moral, que afecta a la base de la sociedad, es decir, a la familia. No está asegurado el recambio generacional. Lo peor de estas quiebras no es precisamente su aparición, sino que faltan casi siempre las medidas pertinentes para combatirlas.

En algunos sectores cristianos, el panorama del mundo actual despierta una penosa impresión de atraso en las normas de la Iglesia. La vasta mutación acontecida en las últimas épocas se pone en contraste con las ideas recibidas y el tenor de vida aconsejado. Nos parece no sólo que estamos siempre al borde de retrasarnos, sino que da la impresión que ya nos hemos quedado definitivamente atrás. Las convicciones cristianas se consideran ajenas a lo que hoy está pasando, incapaces de influir en nuestra época. Se afianza así lo que suele llamarse percepción del *postcristianismo*, que comporta la necesidad apremiante de asimilar las cosas advenidas extramuros de lo eclesiástico. Hay que salir del *ghetto* de lo inactual, salvar la distancia que el inmovilismo de siglos ha ido ampliando, y todo esto hay que hacerlo de la noche a la mañana. El descontento conduce a un apresuramiento traspasado de nerviosismo con el que se formulan consignas encaminadas a librarse del pasado.

La descalificación del pasado es total y en su crítica se observa aspereza, fruto de la amargura íntima. Por eso, cuando alguien no la comparte o se resiste a su tono obsesivo se vierte sobre él el encono del propio sufrimiento. A la crítica se une la postulación del '*aggiornamento*', al que se unge con excelencias soteriológicas. La exaltación de la excelencia del '*aggiornamento*' ha sido muy fuerte, por ejemplo, en la llamada «teología de la liberación». Pero, al formular tales programas, se cae en la utopía por un conocimiento insuficiente de la realidad profana. Por eso se proponen medidas que en breve se revelan inoperantes. La convicción de que el cristianismo dirige la historia y la fecunda desaparece en virtud de estas vacilaciones, y es transformada en su contrario. Es la marcha de la historia la que edifica el cristianismo.

En esa inversión de los proyectos cristianos aparece el recurso a las técnicas sociales, sobre todo de índole psicológica. Esas técnicas se proponen como panacea universal. Hasta hace poco lo dominante en psicología ha sido la teoría psicoanalítica, con la que se recayó en un centralismo superior al clericalizante en que la crisis de lo espiritual va acompañada de una exaltación de lo material. La crisis moral que acarrea esta situación produce un desconcierto muy acusado. Frente a esta situación de crisis la sociedad carece de recursos para reaccionar.

La excesiva confianza en las técnicas actuales tan depuradas influye sin duda en una falta de percepción de la importancia de la realidad sacramental. Pero abandonar los sacramentos es perder los más importantes medios para conducir rectamente la vida. Paralelamente, el dolor se transforma en un accidente intolerable que hay que eliminar a toda costa. Con ello la Cruz de Cristo vuelve a ser apreciada lo mismo que en el tiempo de los antiguos paganos: como necedad y locura.

Según lo que precede, para el hombre moderno la muerte es un enigma indescifrable, opinión que le lleva a sostener que después se acabó todo. Es claro que si no hay vida después de la muerte, lo que procede es pasar esta vida lo mejor posible, confundiendo –como he dicho en otro lugar[28]– la vida buena con la buena vida. Se instaura así de nuevo el viejo lema pagano '*carpe diem*'. Pero si las desgracias se acumulan, no queda otro recurso que el suicidio, que –como ya vio Kierkegaard– no es una verdadera solución a los grandes problemas de la existencia. El cristiano sabe que no sólo hay una muerte, sino también una segunda muerte, que está reservada para los que mueren en pecado grave. Contra la segunda muerte el suicidio es inútil. Asimismo, la intolerancia ante el dolor da lugar a dirigir a la medicina una petición desmesurada[29].

Es de notar que el horror ante la muerte está justificado, porque el hombre no está hecho para morir. Pero considerar que con la muerte acaba

28. Cfr. "La vida buena y la buena vida, una confusión posible". *Atlántida*, 7 (1991) 28-36. Incluido en el libro *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996.

29. Un ejemplo curioso de esa pretensión general de curación es el hecho de que algunas personas que pueden permitírselo, por contar con dinero suficiente, cuando se enteran de que padecen una enfermedad actualmente incurable, recurran a la hibernación esperando un futuro progreso en la ciencia médica.

todo es una opinión racionalmente insostenible. Así pues, esta cuestión no necesita resolverse con una apuesta al modo de Pascal.

Según mi propuesta, y como ya he indicado, la muerte se debe a la debilidad de la presencia mental del hombre '*post peccatum*', que no alcanza a organizar suficientemente al cuerpo humano. Por eso el cuerpo humano sufre debilidades, enfermedades, vicios, etc. Pero a pesar de su debilitación, la presencia mental humana –como he señalado repetidamente– es exterior al tiempo. Por tanto, aunque tras la muerte la presencia mental tardara en reponerse miles de años, siempre podría hacerlo. Por eso, algunos tienden a afirmar que el hombre, antes de la resurrección, no ingresa en la inmortalidad. Hay alguna razón para sostener esta tesis, aunque no sea verdadera, a saber, la espera de los justos del *Antiguo Testamento* antes del descenso de Cristo al reino de la muerte. Es lo que se suele llamar situación intermedia, concepto al que se acude para explicar, por ejemplo, las peticiones del rico Epulón a Abraham[30].

La presencia mental del condenado es inferior a la del hombre '*post peccatum*'. En su caso se habla de segunda muerte; se trata de una muerte que no permite ninguna resurrección, porque su presencia mental se ha hundido, es decir, es incapaz de articular el tiempo de la sensibilidad. Por eso decía Tomás de Aquino que el condenado es '*prope nihil*'. El '*nihil*' es la pérdida del objeto propio de las facultades superiores. El condenado es '*prope nihil*' porque carece en buena medida de ellas, es decir, está como borracho o idiotizado, a saber, con una grave confusión mental[31].

Por tanto, aunque la presencia mental no sea capaz de reponerse ella misma, sin embargo, constituye un argumento a favor de la inmortalidad y, en el fondo, de la resurrección. A lo que hay que añadir que con la resurrección la presencia mental será elevada y quedará libre de su limitación

30. Cfr. *Lc*., 16, 19-31.

31. Se ha de tener en cuenta que el dolor no es la única pena del infierno; la más aguda es la pérdida de la visión de Dios o *pena de daño*. Además, el que esta última pena no pueda desaparecer hace que el condenado odie a Dios, o exista en estado de plena rebelión, como dice Kierkegaard.

También parece claro que antes de la muerte de Cristo los justos del *Antiguo Testamento* también sufrían la pena de daño, pero eso no les hacía odiar a Dios, puesto que vivían de esperanza, al igual que las almas del Purgatorio. Como es sabido, la realidad del Purgatorio es la base de la devoción y la petición por los difuntos, cuyo antecedente bíblico se encuentra en los libros de los Macabeos.

'*post peccatum*'. De ese modo es claro que atravesará con su luz el cuerpo humano en su situación de cuerpo glorioso.

No obstante, el tratamiento filosófico de la inmortalidad no es suficiente para afrontar el drama de la muerte humana, el cual sólo se puede explicar teniendo en cuenta la muerte de Jesucristo.

b) Veamos muy brevemente una rectificación de estas actitudes desesperadas. Conviene no perder de vista que la prioridad personal de Dios es infinitamente más radical que la humana. Por eso Dios puede llegar a la intimidad del hombre renovándola, lo que es evidentemente muy superior a cualquier exaltación secularizante. La existencia elevada del hombre, su adentramiento en Dios, no es una evolución desde el término creado hacia el término divino, sino, valga la palabra, una *invasión* de Dios en el hombre. Si no fuera así, la existencia elevada se limitaría a aumentar su propio orden de perfección, pero no estaría enteramente abierta a Dios. Esto significa que el hombre en gracia no se limita a obrar rectamente, sino que Dios se encarga de dirigir su propio modo de vida, que es entonces el de la divinidad. Es de resaltar la responsabilidad que ello comporta para el hombre cristiano, que ha de vivir la alegre existencia que Cristo le otorga no despojándose de este mundo, sino, más bien, de la arbitrariedad que comporta la idea de una existencia autosuficiente.

Como la elevación del hombre a Dios se realiza en Cristo, la expresión Hijo de Dios no es solamente objetiva, intencional, ni la meta de un despliegue de la razón humana concretado fuera de Él, sino Vida y Camino del despliegue del hombre entero. El desarrollo de la criatura renacida está encerrado en el Hijo de Dios, que es Alfa y Omega[32].

En suma, el renacer humano se ha de referir a la vida del Dios-Hombre, esto es, al Verbo encarnado, según la expresión de San Juan[33], y al anonadamiento –'*kénosis*'– del Hijo de Dios, de acuerdo con San Pablo[34]. El anonadamiento no es un empequeñecerse el Hijo en sí mismo –hipótesis sin sentido–. La humillación es relativa al Padre; ya que en el

32. Cfr. *Ap.*, 1, 8.
33. Cfr. *Jn.*, 1, 14.
34. Cfr. *Fil.*, 2, 7.

Hijo sólo cabe la posibilidad de anonadarse si se mantiene su carácter personal de Palabra del Padre. La Encarnación no es propiamente indigna del Verbo, pues, a fin de cuentas, es un modo más de Expresión. La gloria de la humanidad del Hijo es inseparable de su sumisión plena al Padre. El Padre no acoge con complacencia el homenaje de Cristo por motivos meramente jurídicos o morales, sino porque tal homenaje es expresión suya. No se trata de la mera atribución del premio a unos altos hechos meritorios, sino del mismo sentido intratrinitario de unos actos que, por ser del Hijo, se sostienen ante el Padre con plenitud de significado. Es la augusta majestad del Señor universal, que gobierna y juzga todo lo creado porque ha cumplido la tarea de llevarlo ante el Padre, tal como se narra en los Evangelios. Según esa tarea, el hombre es salvo; fuera de ella, Dios es inalcanzable. Como se dice en el primer capítulo del Evangelio de San Juan, a Dios nadie le ha visto[35], al margen de la revelación del Hijo.

No se debe perder de vista ni siquiera un momento que la Encarnación debe considerarse antes en el plano de la relación personal subsistente –unida a ella– y, sólo después, en su función cara a la criatura. En caso contrario, se incide en el llamado pancristismo, es decir, una tosca confusión. No hay ninguna totalidad separada del Padre[36].

La humillación comporta antes que un dejar la forma de Dios, cierto no aferrarse a ella para tomar la forma de esclavo. La forma de Dios no se pierde, de modo que, en rigor, el despojo estriba en tomar la forma humana: la humanidad no suspende en sentido disyuntivo la divinidad, sino que se inserta en la Persona del Verbo.

La miseria del hombre es una gran agitación estancada que sólo encuentra camino cuando corre a sumirse en la Pasión de Cristo y allí es redimida[37]. Repito que en la muerte del Señor intervino la libertad humana como factor desencadenante, pero los hombres no quisieron ni podían siquiera sospechar el sentido de esa muerte. Ellos querían simplemente la destrucción física y moral de Jesús, pero la voluntad de los hombres no fue capaz de determinar su resultado, pues éste tuvo lugar según la corriente

35. Cfr. *Jn*., 1, 18.

36. Asimismo, sería herético considerar a Cristo como un intermediario neoplatónico.

37. Sin la Cruz el hombre miserable jamás hubiera tenido un eco en el Absoluto, pues es imposible la sombría realidad del pecado se relacione con la entera positividad de la vida trinitaria.

vital de Cristo. No hubo en ello ninguna suerte de escamoteo, sino que el sentido de la Cruz hay que verlo en la completa superioridad de la actividad humana de una persona divina. La orientación personal del Hijo se impone y se establece, incluso al morir Cristo, según su propia plenitud.

No sobra tampoco resaltar que justo porque el sentido de la Cruz no resultó de los actos humanos, Cristo no descendió de la Cruz, como le pedían irónicamente sus verdugos, pues a medida que el sufrimiento era inferido se sumía en el brotar de la Palabra personal y, por eso, el proceso no podía detenerse. A través de la mayor debilidad se abalanzó el poder divino, que rompe el carácter crispado de la miseria humana y la abre a la esperanza.

Desde la fe en la Trinidad el decaimiento del espíritu cristiano es incongruente. La Redención no es un hecho pasado, transitorio, que vive sólo en el sentimiento religioso. Lo que sucedió hace dos mil años permanece sin debilitarse en modo alguno. "Iesus Christus, heri et hodie, Ipse et saecula" (*Heb*., 13, 8).

La obra redentora de Cristo no se puede reducir a una compensación exacta del pecado. Para no truncar la línea de pensamiento que estamos siguiendo, habría que decir que la clásica discusión acerca de si el Verbo se hubiera o no encarnado de no haber ocurrido el pecado de Adán desvía la atención cristiana de su centro. Cualquier recorte del alcance de la Cruz impide advertir la profundidad del don divino y de la gratitud con que se ha de corresponder a él. Como el perdón no acontece fuera de nosotros, puesto que vivimos de él, hemos de perdonar y, como el perdón es universal, debemos perdonar siempre. Más que la culpa, lo inaudito, lo incalculable, es el perdón, que incluso puede ponerse por encima, como culminación, de la justicia divina. De aquí que, como dice Benedicto XVI, el juicio universal no es motivo de temor. El hombre perdonado no es un ser meramente eximido, sino alguien que queda a disposición de Dios. El Espíritu Santo fija al hombre perdonado en Jesucristo.

5. Sentido escatológico de la actividad cristiana

En un sentido global, la actividad cristiana tiene sentido escatológico, porque la meta del cristianismo es la segunda venida de Cristo. Por una parte, el hombre cristiano no puede entender su destino como separable de Cristo. Por otra parte, su fin personal es el encuentro, también personal, con él, es decir, contemplarlo cara a cara. Por otro lado, en su caminar terreno, el cristiano intenta implantar el reino de Dios. El fin del mundo, el acabar de la historia, no es propiamente un término, sino una recapitulación, en la que se desentrañará de modo explícito el sentido de la actividad humana.

La parusía terminará de suceder cuando se hayan cumplido todas las condiciones establecidas en los planes divinos. Existe una conexión de la actividad cristiana con ese cumplimiento, que es la manifestación plena de la gloria de Cristo. Por lo tanto, la acción del cristiano es una de las condiciones de la segunda venida de Cristo. Aunque, desde luego, Cristo vendrá cuando quiera y nosotros ignoramos ese cuándo, sabemos que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Por eso, en último extremo, ese "condicionamiento" es la cooperación corredentora con la que la actividad humana enlaza con la acción de Cristo. El hombre se hace condición según su cooperación. Se ha de tener en cuenta en este punto que el hombre en vez de cooperar puede oponerse, y que su condicionamiento debe entenderse en sentido amplio.

Sin caer en un nuevo milenarismo, cabe sostener que, según como el cristiano oriente su acción, la parusía se adelantará o se retrasará. Con esto no se sostiene que la iniciativa divina dependa de la actuación humana, pero sí que el sentido de ésta ha de haber sido tenido en cuenta eternamente. La idea de retrasar la parusía ha de entenderse en la perspectiva del posible oponerse humano a su realización. A su vez, la idea de acercar la segunda venida de Cristo significa actuar de acuerdo con la voluntad divina. Lo que se opone a la voluntad divina excluye, se opone, a la segunda venida. En cambio, lo que está de acuerdo, incluye.

Lo más propicio a la parusía es, justamente, la santidad personal, puesto que la santidad en absoluto aleja la manifestación divina. Aunque Dios no depende de nada, en este sentido se puede emplear el término

"condición". Tampoco se trata de un acercar o retrasar temporal como de acercarse o separarse de Dios. Las diversas actividades del hombre, o colman las condiciones previstas por la providencia divina, "acercando" la parusía, o se oponen al establecimiento del reino de Dios, retrasando, en consecuencia, la segunda venida. Las actividades pecaminosas retrasan el establecimiento del reino de Dios en sí mismas, puesto que quedan al margen de él, al pretender bastarse a sí mismas de acuerdo a su pretendida autonomía.

Pero ¿hasta qué punto es correcto decir que una actividad humana retrasa la manifestación divina? Se puede decir que la retrasa en sí misma en cuanto que no prefigura la parusía, es decir, cuando se orienta a una finalidad diversa. Esas actividades serán precisamente las que no serán asumidas en la segunda venida de Cristo, sino que son merecedoras del juicio condenatorio. Dicho de otro modo, ellas implantan un tiempo en el que lo escatológico está incluido desde el punto de vista negativo. Esas actividades retrasan en tanto que ellas tienen que realizarse a su modo.

Así pues, cabe aproximarse al estudio de la actividad humana desde un doble plano. Cabe estudiar la operación en cuanto que tal, o desde el cumplimiento de la parusía. Retrasar la parusía quiere decir hacerse negativo respecto de ella, oponerse, truncar la propia culminación. Aunque en sí misma la acción tiene siempre algún sentido, que sea buena o mala no es meramente una calificación cualitativa. No hay dos mundos paralelos en la operatividad humana. La segunda venida dota internamente de orientación a lo que ahora sucede. Ya no hay nada que pueda subsistir por sí, ni que no sea semilla. La recapitulación no es un salir fuera, como un transvase, sino más bien un abrirse paso. Lo que ha sido quedará dotado ahora de sentido definitivo: al ser asumido ya no es pretérito.

Contra lo que a veces se siente, la actitud del cristiano ante la segunda venida de Cristo no es el temor, ni tampoco "se acabó todo"[38]. Por el contrario, su consideración moviliza al cristiano para la acción, dinamiza su actividad según una conducta que tiene un rendimiento completo. La parusía inspira la conducta según el propósito de que nada en mí no se rinda a la gloria de Dios. Así pues, la fe cristiana en la parusía refluye so-

38. En la exégesis del juicio final de Benedicto XVI se señala que ese temor es inapropiado. Cfr. *Jesús de Nazaret,* Madrid, Encuentro, 2011.

bre la propia actividad y la tensa en un sentido que de otra manera no tendría. Así entendida la actividad humana es cuasi-sacramental, porque intenta significar la gloria infinita de Dios.

La parusía orienta la conducta humana porque lo que ahora se hace deberá poder seguir haciéndose delante de Dios. De aquí la necesidad de ser santos. La inspiración escatológica permite entender que el más profundo sentido de la acción no está en el pasado, ni tampoco en un puro ahora, pero tampoco apunta a la idea de un futuro de la parte de acá, es decir, al ideal de un mundo mejor. De aquí se sigue que aquello con lo que más tiene que ver una acción es con la tarea de mejorar. La distancia presente respecto de la parusía no es meramente temporal, una distancia de siglos, sino una distancia de acuerdo con el estar más o menos de acuerdo con ella, que obliga a recomenzar. De esta manera la acción humana se agiganta, pues se comprueba que no tiene fronteras, que no es limitada por un hasta aquí; asimismo se excluye la instalación en órdenes terrenos definitivos. El hombre queda todavía lejos de Dios y, por tanto, no puede presentarse ante él. La doctrina del Purgatorio tiene en cuenta que incluso algunas cosas buenas humanas están alejadas de la presencia de Dios.

Otra consecuencia importante es que la salvación es global: no se salva sólo una parte, tampoco todo lo que era mío, sino lo comunitario. Las finalidades sociales del hombre han de aparecer en concordancia con la gloria de Dios. También aquí el cristiano es cooperador de Dios. La parusía no es un rapto al modo platónico hacia otro mundo, sino que encierra el interés por todas las cosas, se apodera de él y lo transforma. La efectividad del influjo escatológico consiste en el afán de poner de acuerdo todos los intereses humanos. Por eso, el amor cristiano hacia las realidades terrenas lleva a procurar que en ellas resplandezca el reino de Dios. Así, por ejemplo, el apostolado es una exigencia escatológica de la amistad: pretender que esa amistad lo sea para siempre. Asimismo hay que cuidar las cosas, embellecerlas, hacerlas bien para que estén de acuerdo con los intereses de Cristo.

Una de las dimensiones del amor de Cristo a los hombres es precisamente la existencia de eso que he llamado "condición" de la parusía. El amor de Dios se manifiesta en la paciencia con la que espera, porque desea que todos los hombres se salven.

La consideración de la segunda venida permite superar los planteamientos basados en la idea de yuxtaposición, según la cual si una cosa está ya establecida de un modo fijo, la actividad que se añade a ella sólo se yuxtapone. Para superar esta idea, el cristianismo aporta la noción de un nuevo nacimiento, un renacer que permite a la acción humana suscitar cosas que antes no existían. Según esto, las realidades no han quedado fijadas, quietas, en su constitución natural, sino que la realidad se estrena sucesivamente. Según los sucesivos reestrenos es posible terminar con la mutua yuxtaposición.

Del cristianismo pueden emanar realizaciones enteramente válidas en lo humano y, al mismo tiempo, con una interna intención sobrenatural. La acción puede ser eminentemente real, calculable, eficaz, mensurable; pero en ella estos caracteres brotan conjuntamente con su dimensión sobrenatural. Cuando el hombre se enfrenta con su destino no puede limitarse a aplicar unas normas; es patente que en ese caso la actuación se haría angustiosa. El hombre irrumpe en la vida según su propia energía, pero en Cristo no se limita a aplicar algo previo, sino que en cada instante se orienta hacia el sentido completo de lo que hace. En la medida en que participa de la novedad cristiana, el hombre adquiere esa capacidad unificante que aparece en el momento de la decisión.

Cada hombre puede cumplir lo que he llamado "condiciones" de la parusía en tanto que se inserta en la Iglesia, sacramento universal de salvación, en la que Cristo depositó su semilla de acción salvífica. En suma, el sentido comunitario de la santidad cristiana aparece en el juicio universal; la salvación personal aparece en el juicio particular. La capitalidad de Cristo exige la acción de cada uno para el crecimiento de la Iglesia, que se opera en la entraña de ésta: el que es santo santifíquese más[39] y transmita el evangelio a las gentes.

39. Cfr. *Ap.*, 22, 11.

6. Una alusión a las bienaventuranzas

Siguiendo el texto de San Mateo sobre el Sermón de la Montaña, la primera de la bienaventuranzas dice “Bienventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los Cielos”[40]. Es una referencia a la *humildad*, virtud sin la cual las demás no lo son, como dijo Cervantes. La humildad tiene que ver también con el *amor personal*, el cual, recordemos, es superior al *yo*, que es la cima de la *esencia* humana: la *sindéresis*. El yo no implica egoísmo, pues la sindéresis es el principio de la actividad de la esencia del hombre, que no se queda en sí misma, a menos que se incurra en pecado.

La segunda bienaventuranza dice: “Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados”[41]. Se refiere a los que lloran sus propios pecados y los ajenos, pues tiene que ver con la tristeza que produce el deterioro de la gente. Hay gente cuya música espiritual, la manera como activan su alma, les lleva a dirigirse al bien, y pasan por alto el mal. Hay que pedirle a Dios esa gracia, sin incurrir en ‘hacer ascos’. El asco no es propio de Dios, sino del ser humano en tanto que limitado, sobre todo por el pecado.

La tercera bienaventuranza dice: “Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra”[42]. La mansedumbre versa sobre la relación del ser humano con el prójimo en el sentido de sufrirlo, de perdonar, de soportarlo, que es la cúspide de la fortaleza, la cual otras veces se manifiesta huyendo. Aristóteles sostiene que la huída está justificada en el caso de que el permanecer conlleve deterioro, pues no es conveniente dialogar con la tentación. Hacer esto denota, además de soberbia, ingenuidad.

Tomás de Aquino dice que, en el pecado de Adán, el demonio empezó tentando a Eva, porque era la parte más débil, y por la que podía empezar a realizar su tarea. Si la tentación tenía éxito en ella, era más fácil que Adán aceptara. Aunque los dos sabían que iban contra Dios, quizá uno de ellos no era tan consciente. Por eso es por lo que con Adán la serpiente no intervino; en cambio, con la mujer sí, porque a Adán le bastaba con que

40. *Mt*., 5, 3.
41. *Mt*., 5, 4.
42. *Mt*., 5, 5.

la mujer aceptara, pues él era incapaz de sospechar, de intuir el engaño; en cambio, la mujer era más aguda en este sentido. Pero fue necesario que se le apareciera el mismo demonio, pues en otro caso ella hubiera desconfiado[43].

La cuarta bienaventuranza dice: "Bienventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados"[44]. Versa sobre el hacer el bien al prójimo con obras. También se refiere al deseo de que venga Jesucristo. Efectivamente, el que ama la justicia está impelido a ayudar a los demás. La situación en la que se encuentra mucha gente hace parecer que su sindéresis se hubiera oscurecido. Pero como advirtió Santa Teresa, es mejor no hablar mal del alma, porque es creación divina, y en tal situación, como indica Tomás de Aquino, aun en estados de deterioro moral, la sindéresis no se pierde[45] y, por tanto, es posible rectificar.

Por el bautismo, en sus diversas formas (de agua, de sangre o de deseo) somos elevados. Al incluirnos en la Segunda Persona, como parte del cuerpo místico, esta elevación es proseguida por el Espíritu Santo. El hombre puede recibir muchas gracias, pero en la Eucaristía recibe al Autor de las gracias. Cuando alguien come un alimento, éste se transforma en él, pero en la Eucaristía sucede al revés: nos transformamos en Cristo. Esta transformación se puede entender como un modo de *asumir*.

Por otra parte, no podemos captar del todo el modo como estamos en Dios, ni hacer lo suficiente para salvarnos. Lo más importante es la voluntad divina. Pero sucede que a veces no queremos su voluntad, sino la nuestra.

43. A algunos, esta opinión tomista les puede parecer machista. Pero ha de tenerse en cuenta que en ella se acentúa la agudeza femenina.

44. *Mt.*, 5, 6.

45. Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5. En otros textos escribe: "Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel decptione corrumpi possunt". *Summa Theologiae*, I-II, q. 53, a. 1, co. "Habitus qui est in ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus". *In Ethichorum*, VI, 6, l. 4, n. 14.

La *perseverancia* es un don que ha de pedirse a Dios, teniendo en cuenta que la condición humana es falible: si no fuera porque Dios nos tiene de su mano, no perseveraríamos[46].

La quinta enseña: “Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia”[47]. La misericordia es, ante todo, propia de Dios, como se manifiesta en las parábolas del buen samaritano y del hijo prodigo. Si los hombres no la vivimos, nos condenamos a nosotros mismos; de manera que hemos de ser misericordiosos como lo es nuestro Padre Dios, aunque sin la gracia divina no podríamos vivir esta bienaventuranza. La misericordia ha de acompañar a la caridad, porque los hombres no estamos exentos de miserias; también a las demás virtudes: por ejemplo, la justicia sin la misericordia es demasiado severa.

Un gran don de la misericordia divina es el sacramento de la Penitencia, en el que se perdonan nuestros pecados, y al que hemos de prestar nuestra piedad de hijos. Si no somos misericordiosos, no alcanzaremos la misericordia divina. Como decía sor Faustina Kowalska, Cristo quiere que los hombres acudan a su misericordia[48] –aunque su vida haya estado sumida en el pecado–.

La misericordia se ha de manifestar con obras que busquen remediar tanto las necesidades materiales (dar de comer al hambriento, visitar a los enfermos…) como las espirituales (aconsejar, consolar, confortar…). Para tratar de esta manera a los demás se requiere la *humildad*: no considerarnos superiores a ellos.

46. A mi modo de ver, superar el *límite mental* es útil para entender esta bienaventuranza, pues ayuda a evitar el *escepticismo*, la desconfianza en la razón. Esa desconfianza es también propia de una mala teología, como advirtió acertadamente Chesterton. Una buena teología no prescinde de la razón. Algunos, como Aristóteles, buscan la filosofía por el deseo de ir más allá de ella. Al leer el *corpus* aristotélico, uno se da cuenta que el Estagirita está buscando. Lo que él llama ‘filosofía primera’ es ‘la ciencia que se busca’: esa búsqueda es interminable. Aunque en algunos pasajes parezca que su noción de *órexis* se quede corta respecto de la noción cristiana del *amor*, en otros entiende la *órexis* como el *deseo de saber*, de *contemplar*.

47. *Mt.*, 5, 7.

48. Cfr. KOWALSKA, F., *La divina Misericordia en mi alma: selecciones de textos escogidos del Diario de Santa María Faustina Kowalska, traducido por Eva Bylicka,* Almería, Padres Marianos de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, 2008.

La sexta declara: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios"[49]. En esta bienaventuranza se centra la esencia de la semejanza con Dios, que será clara en la vida futura, aunque también se da en esta vida, si bien sea imperfectamente. A Dios no se le ve sólo en la oración, sino en toda nuestra actividad cuando ésta nace del amor.

Como es claro, la limpieza de corazón no radica en las purificaciones exteriores, rituales, sino que exige la conversión. El hombre es impuro cuando de su corazón proceden los malos pensamientos, los homicidios, etc. La vida contemplativa se ha de manifestar principalmente en la pureza o castidad, y en la fe y en la caridad, virtudes que no son independientes, sino íntimamente relacionadas. En la tradición medieval esta bienaventuranza se ha entendido como una invitación a la castidad. Ciertamente, la impureza sexual es como una costra que insensibiliza al alma para las cosas de Dios, según dice San Pablo en la epístola a los romanos[50]. Pero conviene recordar que la pureza de corazón erradica también los demás atentados contra el ser humano. Para salvaguardar el corazón limpio, hay ciertos medios convenientes: el pudor y la modestia.

Conviene encontrar soluciones que sirvan para infundir el espíritu cristiano en la sociedad. Esto atañe especialmente a quienes ejercen la profesión de críticos en los medios de comunicación. De esta manera se sirve a la estrecha relación entre el bien y la belleza, que a veces se desconoce. Es patente que al tratar cuestiones relativas a la castidad es preciso ser muy delicado y, para eso, ser lo más breve posible. Especial ayuda para esta virtud es la devoción a la Virgen.

La séptima afirma: "Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios"[51]. Como enseña San Agustín, los pacíficos son los que transmiten paz a los demás. Es un saludo propio de los cristianos la expresión '*pax in terra*'. Se suele definir la paz con la expresión agustiniana "tranquilitas ordinis"[52]. El pecado, que separa a los hombres entre sí, es la discordia, y en último extremo, la guerra injusta. También se suelen citar la envidia y el aislamiento.

49. *Mt.*, 5, 8.
50. Cfr. *Rom.*, 8, 5
51. *Mt.*, 1, 9.
52. *De civitate Dei*, XIX, 13, 1.

La enemistad es impropia del cristiano. Aunque no todos le quieran bien, o incluso le persigan, no debe albergar rencor. Especialmente, ante las críticas hay que permanecer tranquilo. A veces la paz se busca de manera equivocada. Para sembrar la paz hay que centrarse, ante todo, en el amor de Dios sobre todas las cosas. El que trate de encontrar la paz interior en una meta humana no la hallará. Como declara el Señor, la paz que él otorga no es como la que da el mundo[53].

La paz no es la mera ausencia de guerra, ni tampoco el equilibrio entre fuerzas adversas, sino que requiere la justicia, que –como ya se ha indicado– ha de proceder del amor. Pero ha de tenerse asimismo en cuenta que la paz exige lucha, sobre todo, al amor propio desordenado.

La última bienaventuranza dice: "Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque suyo es el Reino de los Cielos"[54]. El afán de parecerse a Cristo muchas veces va acompañado de persecución, lo que no debe extrañar. La amplitud del mal se extiende, por ejemplo, a los niños que son víctimas de múltiples injusticias. Por ellos no se puede hacer casi nada más que rezar. De estos niños se puede decir que padecen persecución, al igual que los de Belén, perseguidos por Herodes.

Al final de las Bienaventuranzas aparece el siguiente pasaje: "Bienaventurados cuando os injurien, os persigan y, mintiendo, digan contra vosotros todo tipo de maldad por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en el Cielo: de la misma manera perseguían a los profetas de antes de vosotros"[55]. Alguien no puede alegrarse de las persecuciones más que si tiene presente el ser fiel hasta la muerte porque Dios promete la corona de la vida.

53. Cfr. *Jn*., 14, 27.
54. *Mt*., 1, 10.
55. *Mt*., 1, 11-12.

CAPÍTULO X
LOS NOMBRES DIVINOS Y LA TRINIDAD

Desde antiguo se sostiene que conocer el nombre de alguien comporta cierto poder sobre él. Por eso el conocimiento de los nombres de Dios ofrece dificultades, conocidas ya en la magia primitiva, y que fueron claramente sentidas por los hebreos. Ello explica que evitaran usar el nombre más propio de Dios, que fue comunicado a Moisés, "Yo soy" –Yahvé–, y emplearan para nombrarlo "el Bendito", "Adonai", que significa mi Señor, u otros.

El obstáculo apuntado crece, y a la vez se resuelve, en la medida que aumenta el amor, el cual lleva consigo un mutuo apoderamiento. Nótese que la Persona a la que se atribuye por excelencia el amor divino es al Gran Desconocido, debido en parte a esta razón, pero sobre todo, a que el amor divino está por encima de cualquier denominación. Por lo demás, pronunciar un nombre divino no comporta de suyo un efecto posesivo, un automatismo mágico inaceptable, sino que invita a un cambio interior del que lo profiere. Esto es un rasgo especialmente propio de los nombres divinos en el cristianismo.

Asimismo, si se tiene en cuenta lo que dijo el Señor en la última cena[1], la cuestión del carácter posesivo de los nombres se desvanece; ante

1. Cfr. *Jn.*, 15, 15.

todo porque Cristo impele a los discípulos a llamarle amigo, pues es propio del amigo la comunidad posesiva. De modo semejante, la actitud del Señor de ceñirse una toalla en esas circunstancias y lavarles los pies[2] indica que Cristo prescindió de este tipo de asuntos.

En definitiva, al conocer los nombres divinos, el hombre se acerca a Dios, y de este modo se posee, por lo pronto, a sí mismo, pues separado de su Creador el hombre desconoce su verdadera realidad. Esta aseveración es especialmente relevante cuando se trata del dolor humano, que –como ya se ha indicado– sólo es inteligible en Jesucristo, y en la medida en que el modo de experimentar el dolor se modifica al unirse al del Hombre-Dios. De acuerdo con esto, incluso los nombres menos íntimos que se atribuyen a Dios revelan la subordinación de la criatura al Creador.

1. Los nombres filosóficos

Los nombres metafísicos atribuidos a la divinidad implican bastante distancia respecto de Dios, pero en ellos acontece lo que se acaba de indicar. De ese estilo son las denominaciones de *causa primera, primer motor, ser necesario, ordenador supremo, absoluto, acto puro*, etc. Dicho alejamiento no lleva consigo que tales nombres sean inadecuados, sino que se distinguen de otros que denotan mayor intimidad. Pero como acaba de decirse, en ellos la subordinación de la criatura a Dios es neta; también se expresa en ellos la analogía.

Como también se ha dicho, la expresión "ser necesario" no es tan adecuada como, por ejemplo, la de "acto puro". Asimismo, la peculiar pluralidad de dichos nombres puede resumirse en la noción de Creador, en la que resalta el ser poseído del hombre por Dios. Creador y Juez son los primeros nombres de Dios conocidos por la conciencia religiosa.

El estudio de la libertad humana permite una prueba de la existencia divina que no es afectada por las limitaciones antes aludidas. La libertad no debe confundirse con la independencia, sino que está abierta a ejercerse

2. Cfr. *Jn*., 13, 1-15.

exhaustivamente en orden a aquello a lo que se refiere, pues, como característica de la persona, no tiene realidad en sí misma o separada. Para ser enteramente libre tengo que serlo con referencia a Dios; estrictamente, respecto de un Dios personal[3]. Nombres cuyo análogo inferior también es antropológico son, por ejemplo, los que se refieren al conocer y al querer.

2. Los nombres revelados

a) Los nombres del Padre

Entre los nombres que apuntan a la intimidad se cuenta, ante todo, los que proceden de la Revelación. Por ejemplo, el nombre de Padre, que es el que empleaba Jesucristo en su forma diminutiva aramea *Abbá*[4]. En la Biblia hebrea se emplea algunas veces el término Padre para referirse a Dios como soberano del mundo, en su especial relación con el pueblo de Israel. Pero los judíos nunca se dirigían a Dios como *Abbá*, porque esta denominación comportaba para ellos falta de respeto[5], es decir, una familiaridad que elimina la distancia propia del siervo respecto de su Señor. En realidad sería así, si Cristo no fuera el Hijo de Dios.

Jesús enseñó a sus discípulos a tratar a Dios con ese nombre en la oración dominical[6]. Es patente que esta denominación es sobremanera adecuada al dirigirse orando a Dios. En la expresión "Padre nuestro" se aúnan estrechamente la intimidad personal y la universalidad de la pater-

3. Expuse este argumento en mi libro *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 6ª ed., 2007, pp. 218-225. Si la libertad se ejerce sobre asuntos de poca entidad, no puede ser radical. Así, por ejemplo, elegir entre dos tipos de bebida es un ejercicio trivial de la libertad. Solamente el ejercicio amoroso de la libertad es capaz de llevarla a su culminación.

4. Cfr. *Mc*., 14, 36.

5. En la literatura judaica posterior a Cristo aumentó el uso de la palabra Padre, quizá por influencia del cristianismo. En otras fuentes de esa época se procuraba, en cambio, evitar esta denominación acudiendo a ciertas expresiones. La única ocasión en que orando el Señor no llamó Padre a Dios es al citar el *Salmo* 22: "Dios mío, ¿por qué me has desamparado?". La expresión "Padre mío" en boca del Señor es manifestación de su profunda intimidad con la Primera Persona de la Santísima Trinidad.

6. Cfr. *Mt*., 6, 9-13.

nidad divina. En estrecha relación con esta denominación se apela asimismo a la suma bondad de Dios ("sólo Dios es bueno", *Mt*., 19, 17, como el mismo Cristo dijo al joven rico). Conviene señalar la ceñida vinculación entre la justicia divina y su misericordia, sin la cual la esperanza humana perdería vigor. Al hombre no le favorecería prescindir de la justicia divina, pues fingir que con sus errores no ha pasado nada sería refugiarse en la irrealidad. Así pues, la justicia divina es una dimensión de la suma bondad.

b) Los nombres de Cristo

También son nombres divinos los que se aplican a Dios Hijo; ante todo, el que emplea el Padre eterno: "Tú eres el Hijo mío, el Amado, en ti me he complacido"[7]. Asimismo, lo son Mesías, Ungido, Emmanuel o, como dice Isaías, Dios con nosotros[8], Profeta, Salvador, Señor, el Hombre nuevo –cuyas características deben ser imitadas por los discípulos que, de ese modo, adquieren una nueva vida–. Los nombres con los que, sobre todo, Cristo se denomina a sí mismo hijo del Hombre, Hijo y Yo soy. No consta en los Evangelios que se llamara a sí mismo Mesías, título que, de todos modos, quedó plasmado en la Cruz: Rey de los judíos[9].

Una expresión que aparece frecuentemente en los Evangelios y que ha sido abundantemente estudiada por los exegetas es "hijo del Hombre"[10]. En el *Antiguo Testamento* sólo aparece esta denominación en el libro de Daniel[11], al distinguir el reino de Dios y los reinos del mundo, que se atribuyen a las distintas bestias. En último término, esta denominación tan frecuente en boca del Señor alude a su Encarnación y, seguramente, a la unión indisoluble de la Pasión y la glorificación. En otros pasajes se

7. *Mc*., 1, 11. Cfr. *Mt*., 3, 17.

8. La palabra *Emmanuel* indica de un modo directo la Encarnación, es decir, un nacimiento dentro de la historia.

9. Cfr., *Jn*., 19, 19.

10. Cfr. *Mt*., 8, 20; *Mt*., 11, 19; *Mc*., 2, 28; *Mc*., 2, 10-11; *Lc*., 11, 30; *Lc*., 17, 22; etc.

11. Cfr. *Dan*., 7, 13.

acentúa su poder: es Señor del sábado[12]. La frase de Pilato "he aquí al hombre"[13] puede entenderse enfáticamente, como el hombre ideal. En último término, no se conoce lo que significa hombre si no se conoce a Jesucristo.

Otro nombre suyo es el de Verbo de Dios Padre[14]. Este título aparece en el Prólogo del Evangelio de San Juan, y expresa que el hijo del Hombre es personalmente Hijo de Dios. Esta identificación fue utilizada por la Iglesia para desarrollar el dogma de la Santísima Trinidad. Otro nombre es el de Señor[15], que expresa su dominio divino y que aparece también, como ya se ha indicado, al evitar pronunciar el tetragrama.

Otro nombre que se atribuye al Señor es el de Santo. En Dios la santidad expresa su misma esencia, que por ser activa y comunicativa puede hacer a los hombres santos.

En numerosos lugares del *Nuevo Testamento* se llama a Jesucristo "Profeta"[16]; él mismo se apropia de la vocación profética al hablar en la sinagoga de Nazaret[17]. El mayor profeta del *Antiguo Testamento* es Moisés, que hablaba con Dios como con un amigo. El carácter divino de Jesús aparece en la confesión del apóstol Santo Tomás, al contemplar las heridas de Jesús resucitado[18]. La divinidad de Jesús se manifestó a algunos de sus discípulos en el Monte Tabor[19]; pero les ordenó guardar silencio hasta después de la Resurrección.

"Salvador" es el nombre que emplean los ángeles al anunciar el advenimiento de Cristo a los pastores de Belén[20]. Este mismo nombre con ese significado aparece en muchos lugares, y otras veces como sinónimo de liberador.

12. Cfr. *Lc*., 6, 1-5.
13. *Jn*., 19, 5.
14. Cfr. *Jn*., 1, 1.
15. Cfr. *Jn*., 13, 13.
16. Cfr. por ejemplo: *Jn*., 6, 14.
17. Cfr. *Lc*., 4, 22-30.
18. Cfr. *Jn*., 20, 28.
19. Cfr. *Lc*., 9, 28.
20. Cfr. *Lc*., 2, 1-14.

Podría darse al Señor otro nombre teniendo en cuenta su cometido en lo que San Pablo llama a Dios “todo en todo”[21]. Probablemente a eso alude San Agustín al hablar del “Cristo total”[22], completamente sometido al Padre. Algunos teólogos del siglo XX, siguiendo a Teilhard de Chardin, han acuñado la expresión “Cristo cósmico” que, a mi juicio, es unilateral, ya que no expresa directamente la unificación de la creación con Dios, que a Cristo corresponde como Mediador. Quizá la expresión “Pantocrator” sea más adecuada, ya que la soberanía del Señor exige las relaciones intratrinitarias así como la subordinación de la santísima humanidad a Dios Padre.

El nombre “Pantocrator”, Omnipotente, se refiere unas veces a Dios sin distinguir las Personas; otras al Padre. Al principio del *Apocalipsis* se aplica en particular al Hijo en relación con la denominación Alfa y Omega[23] y la expresión “Rey de reyes y Señor de los que dominan”[24]. En la iconografía bizantina con la que se ilustra este nombre se representa a Cristo de modo mayestático. Resalta, sobre todo, la importancia de su mirada; El mira sin que esa mirada pueda ser vista por quienes están sujetos a ella. Aquí se ilustra de un modo muy intuitivo lo dicho más arriba, a saber, que Dios es innombrable. Aquí aparece la cuestión de las miradas divinas. Cristo miraba con ira a los judíos que condenaban las obras milagrosas en sábado. Esa mirada también hizo llorar a Pedro después de sus negaciones. Pero para los que le aman, su mirada es tierna y aprobadora.

Para poner de relieve la fortaleza de Dios, a Jesús se le denomina “roca” o “cimiento”. Una alusión a este carácter divino se encuentra en Daniel, cuando habla de la piedra que pulverizó a la estatua de los pies de barro (*Dan*., 2, 34). Por su parte Cristo llama a Simón “piedra, sobre la que edificaré mi Iglesia”[25].

Otra manera de designar a Cristo en las Sagradas Escrituras es la expresión “el Cordero”. Así se le denomina al Señor en el evangelio de San

21. 1 *Cor*., 15, 28.
22. Cfr. *In Iohannis evangelium tractatus*, 21, 8.
23. Cfr. *Ap*., 1, 8.
24. Cfr. *Ap*., 19, 16.
25. Cfr. *Mt*., 16, 14-18.

Juan[26], y también en la primera epístola de San Pedro[27]. El cordero sin mancha es el que quita los pecados del mundo de un modo peculiar, con su propio sacrificio ante Dios. Asimismo esta denominación aparece en la epístola de san Pablo a los Gálatas[28], quien la contrapone al chivo expiatorio.

Otra denominación de Cristo es la de "hijo de David" que es indicada por el rey David cuando ya anciano se dirigía a él como al Mesías diciendo "hijo mío y Dios mío, apiádate de mí". San Pablo indica que Jesús es el nacido hijo de David. Esta denominación es importante para los judíos que tan aficionados eran a las genealogías.

Los discípulos de Jesús se refieren a él reiteradamente como "Maestro", y Jesús acepta de sus labios ese nombre: él mismo se reconoce como tal[29]. Entre los hebreos un maestro era algo más que el pedagogo de la Grecia clásica, pues no sólo proporcionaba conocimientos, sino que exponía la palabra viva de Dios.

c) Los nombres del Espíritu Santo

Asunto especialmente difícil son las denominaciones del Espíritu Santo, al que no en vano se llama "el Gran Desconocido". Esta expresión consagra de nuevo la dificultad de la denominación, pues una denominación directa habría de reservarse a los grandes amadores. En el himno *Veni Creator Spiritus* se invoca a la Tercera Persona de la beatísima Trinidad con denominaciones sacadas de los abundantes beneficios que otorga a los creyentes. La Iglesia le suele atribuir también los nombres de "Don" y "Amor", con los que se expresa su relación con las demás Personas divinas.

Al Gran Desconocido es debida la nueva luz con que se entiende la revelación cristiana y la fuerza necesaria para seguir a Cristo. De acuerdo

26. Cfr. *Jn.*, 1, 29.
27. Cfr. 1 *Ped.*, 1, 18-21.
28. Cfr. *Gal.*, 4, 4-5.
29. Cfr. *Jn.*, 13, 13.

con esto, se le denomina también “alma de la Iglesia” y “fuente de todo sacramento”. El Espíritu Santo garantiza la infalibilidad en la transmisión de la fe. A ello contribuyen sus dones (sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios) y sus frutos (caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad).

d) Los nombres de María

Conviene aludir aquí a los nombres que se dan a la Madre de Dios, a la que Jesucristo llama mujer, que es expresión solemne, con lo que se sienta su paralelismo con Eva, como vencedora de la serpiente a la que sucumbió la primera mujer. Otra denominación es “Madre de todos los hombres”; Jesús la llamó implícitamente así dirigiéndose a Juan cuando ella estaba al pie de la Cruz[30]. En la historia de la Iglesia aparecen muchas otras denominaciones, como las de las letanías del Santo Rosario. El título “Mater Ecclesiae” consagra el sentido global de la denominación que aparece en el Evangelio de San Juan.

3. La aplicación a Dios de la noción de persona

La Trinidad de Personas no es posterior a la Unidad de la Esencia divina. Esto autoriza a aventurar que en la unidad de la actividad creadora se advierte la distinción de las Personas. Clásicamente dicha distinción se vislumbra de acuerdo con la noción de *atribución*.

El dogma de la Santísima Trinidad marca la cima de la teología dogmática. La fe en las tres Personas divinas, que son “coaequales” y coeternas establece asimismo el orden de Primera, Segunda y Tercera Persona: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

30. Cfr., *Jn*. 19, 26.

Recapitulando cabe decir, con el *Símbolo Atanasiano*, que no hay tres dioses, sino que Dios es único. El dogma trinitario no atenta contra el monoteísmo, sino que progresa en el conocimiento de la unidad divina porque la esencia de Dios no se distingue del ser y es única. El Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Pero no son tres dioses.

Teniendo en cuenta la unidad divina, puede sentarse, como he dicho repetidamente, que Dios es la *Identidad originaria*. Esta designación corresponde primariamente a la Primera Persona. El Origen es el Padre: *Origo totius divinitatis*; pero por coeternidad, también lo son las otras Personas, lo que puede expresarse, con fórmula de San Juan, diciendo que el Hijo existe en el *seno* del Padre (*in sinu Patris*). A su vez, tiene apoyo bíblico que el Espíritu Santo expresa la unidad del Padre y del Hijo, puesto que procede de ambos (es el tema del *Filioque*).

La noción de *procesión*, usada profusamente por los teólogos, no comporta en modo alguno temporalidad: no se trata de un proceso de desarrollo entendido, por ejemplo, al modo hegeliano. Las procesiones indican la actividad *ad intra* de la identidad divina. Desde luego es éste el punto álgido del tema, y quizá lo más difícil de entender de la teología trinitaria[31]. Por eso, para lograr una cierta aproximación al misterio primordial, este breve estudio echará mano de varias líneas de pensamiento. Distinguiremos estas diversas maneras abriendo varios apartados.

Se dice que el Hijo es la Segunda Persona de la Trinidad; manifiesta el Origen precisamente por ser Hijo. En la terminología tradicional se emplea la palabra Verbo, con la acepción de concepto y palabra, y se sostiene, que si el concepto humano no es exhaustivo, el de Dios sí lo es. Esto

31. Quizá el meollo de la dificultad es que entendemos toda dinámica de modo temporal, lo que comporta la distinción entre potencia y acto, la cual no es válida para el autor de la criatura, que es eterno. Desde un planteamiento aristotélico la Trinidad ofrece fuertes dificultades al monoteísmo, que se resuelven acudiendo la noción de relación. Pero si la relación se entiende como la menos fuerte de las categorías aristotélicas, aparecen nuevas dificultades que sólo se compensan si se acude para enfocarla a consideraciones tomadas de la estructura amorosa.

La urgencia moderna por sentar distinciones puede incluso llevar a entender el amor tomando como guía la sexualidad humana. Según esto el Padre y el Hijo serían de tipo varonil, mientras que la feminidad correspondería al Espíritu Santo. Como la atribución de la feminidad a Dios carece de concreto apoyo bíblico, y su sexualidad es inadmisible, es seguramente más acertado entender el amor divino según la distinción entre dar, aceptar y don, que se asimilarían, respectivamente, al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo. Más abajo se expone esta temática más abundantemente.

no significa que el Padre carezca de entendimiento, o que sólo se entienda en el Hijo. El entendimiento corresponde a la unidad divina: no hay nada en Dios que no sea inteligente y, por tanto, inteligible. Pero sí se puede sentar que el carácter manifestativo o verbal se corresponde estrictamente con la filiación. Por decirlo de algún modo, es Verbo por ser Hijo.

La noción de *persona* corresponde primariamente al hombre. A Dios se atribuye, según Tomás de Aquino, de una manera analógica, pero en cualquier caso, esta noción pone de manifiesto que la idea de persona única es insostenible. Según los personalistas no hay un yo sin un tú. Este enfoque acerca de la pluralidad personal no parece suficientemente profundo, pues la remitencia de una persona a otra hay que sorprenderla en el hombre en el *acto de ser* humano (no sólo en la *esencia del hombre*); acto que se dice personal en tanto que *coexistencia* o *co-acto*.

Es constitutivo de la persona estar abierta a otra. Esta sentencia es tan cierta que puede aplicarse a Dios, pero con las siguientes precisiones que vienen dadas por el empleo analógico de la palabra. En primer lugar, Dios no puede ser persona única de acuerdo con esta tesis, cuya aplicación al ser divino no es ninguna extrapolación. La única manera de salvar este escollo sería sostener que Dios no es personal, lo cual, a su vez, se puede entender de dos maneras. La primera, que es deprimente, sería sostener que Dios es únicamente accesible como *principio* del cosmos, es decir, que sólo cabe entenderlo como *creador*. Es obvio que esta línea de pensamiento renuncia a la Revelación. La segunda manera de entenderlo sería alegando que la designación de persona es tan *analógica* que habría que mostrar que Dios es Persona a pesar de su extraordinaria distinción con la persona humana. Esta tesis es sostenida por diversos teólogos y obliga a un pequeño esfuerzo para mostrar qué pueda significar en Dios lo que llamamos "persona".

Al respecto cabe decir que persona es designación de *intimidad*, y que Dios es supremamente íntimo, o, como dice Agustín de Hipona, más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Sería algo extraño que si nosotros somos personas en términos de intimidad, Dios no lo fuese en grado sumo. Así enfocada la cuestión, la analogía sería de atribución.

A continuación conviene señalar que la intimidad divina no se cierra sobre sí misma en términos *reflexivos*[32]. La diferencia de la persona divina con la persona humana puede cifrarse en los siguientes puntos. Primero, que las personas humanas, por muy estrecha que sea su relación de intimidad, son existencialmente distintas, es decir, que carecen de identidad originaria en la relación. No existe unidad en sentido estricto. Por eso he llamado a la coexistencia entre personas humanas *coexistencia típica*, lo que es insuficiente en el caso de Dios. Segundo, hay una observación de Tomás de Aquino que es aprovechable al respecto. Se trata de su convicción de que en Dios el tres no es un número, sino un *trascendental*. Eso no se puede decir del hombre, ya que es un ser trascendentalmente dual[33]. Por lo tanto, la trascendentalidad del tres es para nosotros trascendente, es decir, inasequible como tal.

Asimismo, el hombre puede decaer en su condición de persona al incurrir en egoísmo. Es manifiesto que el egoísmo inclina al hombre a identificar su ser con su esencia. Dios, en cambio, no puede ser egoísta, y ello está asegurado por el hecho de no ser una única persona.

4. El Espíritu como culminación del dogma trinitario

A la Tercera Persona de la Santísima Trinidad se le llama Espíritu Santo, y se le asigna la unión entre el Padre y el Hijo en el interior de la intimidad divina. También se le suele llamar con frecuencia el Gran Desconocido porque su misión respecto de la humanidad pasa bastante inadvertida. Con todo, en las fuentes de la Revelación hay algunas indicacio-

32. La reflexividad abre un espacio interior, pero de tal manera que el segundo término de la reflexión no es persona. En estas condiciones tampoco se puede admitir que el primer término lo sea, pues la noción de persona no puede desembocar en lo impersonal. Ni siquiera estamos, como se ve, en la hipótesis de la persona única, e incluso atentamos contra el monoteísmo. La noción de intimidad sólo parece poder enfocarse correctamente si todos los términos de la relación de intimidad son personas. O, dicho de otra manera, la noción de persona aparece aquí como garante de la estricta igualdad de los términos de las relaciones *ad intra*. He aquí una buena justificación de su empleo en teología.

33. La trascendentalidad del tres nos trasciende, por lo que la opinión de Feuerbach según la cual Dios es una extrapolación de las perfecciones humanas queda refutada.

nes muy importantes para abordar este tema. En cierto modo podría decirse que como unión del Padre y del Hijo el Espíritu Santo es la culminación de la Trinidad, o también la plenitud del ámbito de la máxima amplitud, que de ninguna manera es un ámbito vacío. Pero estas caracterizaciones no implican la idea de un cierre. Todo lo contrario: el Espíritu Santo es vía de acceso a la intimidad divina. Por eso la Tercera Persona de la Santísima Trinidad ocupa el más profundo lugar en la santificación de la persona humana, y conduce a ésta a la alegría divina. Esa función del Espíritu Santo está netamente contenida en la *Secuencia* de la fiesta de Pentecostés[34].

Tan íntima es la Tercera Persona divina a la santidad humana que cuando el hombre peca se puede decir que entristece al Espíritu Santo. Asimismo, atribuir la acción del Espíritu Santo al diablo es un pecado imperdonable, como se le en el Evangelio (recuérdese que los fariseos decían de Cristo que cura a los enfermos con el poder de Belcebú). Como ya se dijo, se atribuye al Espíritu Santo el perfeccionamiento de las virtudes infusas con los dones y los frutos.

Estos dones son necesarios para no recibir en vano la gracia de Dios, como dice san Pablo (II *Cor*., 4, 1); es decir, para no atribuirnos soberbiamente a nosotros mismos nuestro copioso enriquecimiento.

Para nuestra vida en la tierra es especialmente necesario el don de fortaleza.

5. El tema de las relaciones divinas

Admitir el misterio trinitario *por fe* lleva consigo conocer la existencia de un Dios personal. Al respecto es importante tener en cuenta, como

34. *Veni Creador Spiritus, et emite caelitus lucis tuae radium. Veni, pater pauperum, veni, dator munerum, veni, lumen cordium. Consolator optime, dulces hospes animae, dulce refrigerium. In labore requies, in aestu temperies, in fletu solatium. O lux beatissima, reple cordis intima tuorum fidelium. Sine tuo numine, nihil est in homine, nihil est innoxium. Lava quid est sordidum, riga quod est aridum, sana quod est saucium. Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium. Da tuis fidelibus, in te confidentium, sacrum septenarium. Da virtutis meritum, da salutis exitum, da perenne gaudium. Amen.* En esta *Secuencia* se enumeran jubilosamente los grandes dones del Espíritu divino al hombre.

se ha dicho, que la idea de persona única es insostenible. De manera que si Dios no fuese trino en Personas, como sabemos por revelación, habría que admitir que Dios es inferior al hombre.

También conviene tener en cuenta que en Dios los *trascendentales* están más unidos que en la criatura. En él los trascendentales son idénticos. Por eso no se puede distinguir las Personas en virtud de los trascendentales. Dios es único.

La solución tradicional en Occidente, para no comprometer la unidad de los trascendentales en Dios, sostiene que la distinción de Personas pertenece al orden de las *relaciones*. Sin embargo, esta solución, que es muy correcta desde el punto de vista de los trascendentales clásicos, quizá se puede completar señalando que las relaciones divinas, que, también se llaman subsistentes, nos abren el tema de la libertad de Dios, entendida del modo más alto posible, como no reducción de cada Persona a ella misma –el Padre es Padre *del* Hijo, el Hijo es Hijo *del* Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre *y* del Hijo–. Recuérdese también la doctrina de la *perichóresis* así como que el tratamiento de los trascendentales clásicos no es exhaustivo, pues existen también lo que llamo *trascendentales antropológicos*, entre los cuales se puede destacar la *libertad*.

Frente al politeísmo, el monoteísmo es un gran avance de la conciencia religiosa, pero no es definitivo, porque un único Dios sin Trinidad de Personas sólo puede ser, a lo sumo, el *Acto puro* del que habla Aristóteles. Al Estagirita se le debe añadir una observación, fácil de escribir pero de gran alcance: el Acto puro es la *identidad originaria*.

En rigor, el defecto de Hegel está, precisamente, en que la absolutización de la presencia es llevada a cabo sin tener en cuenta la pluralidad de Personas[35]. Hegel tenía una suficiente formación bíblica. En su obra aparecen expresiones cristológicas como “el calvario del absoluto” o “el viernes santo especulativo”. Dichas expresiones suponen a Cristo. Sin embargo, en su construcción filosófica es monista. No es que, como dice

35. Las grandes religiones monoteístas son tres: el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Aunque los judíos de los tiempos de Cristo parecían profesar un monoteísmo monopersonal, en la tradición bíblica hay alusiones a la Trinidad, por ejemplo en el *Salmo* II, en el libro de la *Sabiduría*. El Espíritu de Dios ya está nombrado en el *Génesis*. En cambio, en el Islam no se descubre ninguna alusión a la personalidad divina, salvo en lo que respecta a sus relaciones con el hombre.

Fabro, en vez de triádico su pensamiento sea dual, pues de ser así, debería haberse dado cuenta que la dualidad es característica de la existencia humana. Pero como ya se ha dicho, en rigor, la dualidad que Hegel tiene en cuenta es, como en Kant, la de sujeto y objeto.

La Trinidad es inaccesible. Esta noción no puede establecerse como negación de lo pensado, pues ante Dios la mente no se encuentra sin ideas, sino estrictamente sin que esas ideas penetren en la intimidad divina. Por ello carece de sentido hablar de la revelación divina directa dirigida al hombre natural, pues siempre cabe hablar de una revelación de Dios en lo creado, como indica San Pablo. Para la razón humana la intimidad de Dios es en sentido muy estricto lo que se suele llamar *Deus absconditus*; sin embargo, esta observación no comporta prescindir de la mente: el fideísmo es rechazable. Así, por ejemplo, ha de decirse que el Padre no se conoce sólo en el Hijo, pues entonces sería incapaz de engendrarlo. Pero a la vez el Hijo no es la simple copia de lo que el Padre conoce, o nada más que una idea que el Padre tiene de sí. Menos incorrecto sería decir que el Hijo es la expresión de que el Padre se conoce con tal intensidad que no puede ser conocido sino como Padre del Hijo. Por eso la generación del Hijo no se añade al ser cognoscitivo del Padre; a la identidad originaria no se le puede añadir nada.

Aunque hay que desechar por insuficientes muchas formulaciones, quizá pueda decirse que la dualidad personal de Padre e Hijo sugiere que «verse» no puede ser sin las dos Personas[36]. Nótese: no es que el Padre necesite del Hijo para conocer, en el sentido de algo por conocer; tampoco

36. La relación con el Hijo no lo presupone, porque, en ese caso, habría que añadir otra relación anterior, que no sería personal. Aunque no podamos alcanzar ninguna razón positiva de la existencia de la Trinidad, sí parece claro que un Dios unipersonal sería un Dios solitario; pero, a pesar de algunos intentos de formular el tema de esta manera, en rigor, un Dios solitario no sería Dios. La Trinidad ha de enfocarse como superabundancia del Origen, de manera que Unidad y Trinidad no son dos realidades componibles ni dos elementos de un todo superior. Tampoco la Unidad es una fuerza conexiva que mantenga unidas a las Personas, ni un impulso por el cual las Personas se unan. Tampoco se puede suponer distribuido el ser divino entre las Personas, porque de este modo se configura una especie de preexistencia personal que destruye la Unidad. Además, de este modo, cada Persona realizaría una actividad que refluiría en ella misma, o se poseería a sí misma en cuanto término distinto de aquel a quien se diera. La distinción entre Personas no significa distribución ni previa ni sobrevenida. Tampoco se puede hablar de la Personalidad divina como una noción genérica, es decir, que la tres Personas constituyan la Personalidad. Si el ser divino ofreciera distinciones reales no personales, el misterio desaparecería.

estamos ante una necesidad estructural del conocimiento. Más bien el Hijo significa que en Dios no hay nada por descubrir ulteriormente, o que el Padre no necesita al Hijo para conocerse, pero que el conocerse sí necesita al Hijo para ser. Por así decirlo, todo su ser cognoscitivo se realiza en el Hijo y no fuera de Él: no porque el Hijo constituya la esencia del Padre, que Este tenga que conocer para que verdaderamente se pueda decir que se conoce, pues esta fórmula es reflexiva[37], sino porque el conocerse sólo es como Hijo.

El Hijo asegura, por decirlo así, que el carácter originario del Padre no es impersonal, es decir, que el Padre al conocerse no lleva a cabo una actividad más baja que engendrarle a Él, como sería desvelarse especulativamente, pues aunque se diga que esto es llevado a cabo eternamente, se introduce en Dios una dimensión enteramente impersonal. El Padre es Padre del Hijo porque su ser en cuanto conocido no deja de ser Acto puro debido a que no deja de ser Padre. La primera Persona es Origen como Padre del Hijo. Dicho de una vez, la generación del Hijo eterno no es reflexiva.

A mi modo de ver, el carácter originario del primer principio de *Identidad* es innatamente conocido por el hombre, que lo distingue así del primer principio de *no contradicción*. El principio de no contradicción es el *acto de ser del universo*, al que he llamado *persistencia*, o *comienzo que ni cesa ni es seguido*. También he dicho que la comparación del acto de ser del universo con la nada es improcedente. El ser del universo, como cualquier acto de ser creado, debe referirse a Dios, del que es, al menos, vestigio y, a la vez, más distinto de él que de una hipotética nada. Tal distinción permite que el ser de la criatura sea un movimiento real. La consideración ontológica de los dos primeros principios establece con nitidez esa distinción suma, pues comenzar se distingue, sin más, del carácter originario de la Identidad. Es claro asimismo que la Identidad tiene que se originaria. La idea de una constitución de la Identidad al modo hegeliano es incoherente.

Si la Identidad originaria es la fuente de todo lo divino y de todo lo creado, le corresponde el nombre de Padre. A su vez el Hijo de Dios no

37. Sin el Hijo el conocimiento del Padre sería reflexivo, y ya se ha dicho que la reflexión no expresa bien la esencia del conocer.

puede entenderse sino como existente *in sinu Patris*, según la expresión del Prólogo del *Evangelio* de San Juan: no hay nada más íntimo a la Identidad originaria que el Hijo. Asimismo la procesión del Espíritu Santo tampoco es externa al Origen, puesto que existe como relación entre el Padre y el Hijo. Según este enfoque, la teología trinitaria se establece como investigación acerca de la intimidad de la Identidad originaria[38].

Como ya se ha dicho, para no comprometer la unidad de los trascendentales en Dios, la teología trinitaria tradicional en occidente sostiene que la distinción de las Personas pertenece al orden de las *relaciones*, por entender que la relación es el accidente más débil ontológicamente. Pero esta solución es algo forzada y tiene que ser completada señalando que las relaciones divinas son subsistentes.

6. Dios como amor y la alegría trascendental

El resumen de todo ello podría cifrarse en la *alegría trascendental*, que es propia, sin duda, de la generación del Hijo. Se puede decir incluso que Dios es el inventor de la alegría en tanto que la extiende a la creación, sobre todo, en cuanto que la vida creada es también generativa. No cabe alegría mayor que la generación eterna del Hijo. Nada existe en esa generación que no sea alegría, y esto es, seguramente, lo que hace difícil entenderla, pero a la vez, es también lo que permite decir que la Trinidad no nos es inaccesible. Dios es la pura alegría y, por tanto, enteramente propia del Hijo que es revelación completa del Padre: el Padre no guarda nada que no entregue al Hijo. Por consiguiente, los grandes sufrimientos de la Pasión de Cristo no son extraños a la alegría. Para entender este difícil punto hay que tener en cuenta que la Pasión es inseparable de la Resurrección y de la Glorificación. Aislar la Cruz de aquéllas es un grave error de perspectiva.

38. Tradicionalmente a los dos primeros principios que acabo de interpretar se añade un tercero que sería el de causalidad trascendental. Este tercer principio cae por entero en el ámbito de la creación, pues ha de sostenerse que Dios es incausado, ya que, de otra manera, no sería el ser originario ni podría hablarse de relaciones internas al Origen. Desde este punto de vista puede incluso decirse que el Espíritu Santo es el marchamo de la intimidad divina.

No se le puede poner ninguna objeción a la alegría pura. La Cruz de Cristo es el modo querido por Dios para hacer partícipe al hombre de su propia alegría. La filiación se entiende desde la alegría, sin la cual no sería verdadera. Es éste un modo de acceder al misterio. Un misterio cuya raíz no sea la alegría se refuta a sí mismo. Quien sabe eso es cristiano, que es depositario privilegiado de dicha alegría. Como se muestra en la Cruz de Cristo, la alegría es compatible con el dolor. El cristiano, para estar alegre necesita corregirse, porque de otra manera no puede mantener su esperanza ontológica y puede caer en el egoísmo. Ceder a ello es un solipsismo incompatible con el carácter coexistencial de su persona.

Para ser fiel a su condición de persona, el hombre debe estar siempre abierto al otro. Ello exige una *libertad creciente*. Por eso he sostenido también que la libertad es un trascendental personal, lo cual implica que es ajena a la veleidad o a lo que se suele llamar libertinaje, es decir, un movimiento irracional. Asimismo, en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la *esperanza*.

En tanto que la esperanza es propia de todo hombre, se puede decir que la historia tiene un sentido escatológico, o sea, que ella misma también terminará. Desde cualquier otro punto de vista la historia humana no termina. Por eso la clave de la marcha de la historia no es la técnica, ya que la andadura de ésta es inacabable.

Superior a la esperanza del *homo viator* es la de las almas del Purgatorio, que está unida a una purificación muy fuerte, pero que tiene sobre nuestra esperanza la seguridad completa de llegar a la plenitud[39]. Por eso se ruega por las almas del Purgatorio a la vez que se las venera y se pide su intercesión.

Para completar la exposición del tema de la alegría, es oportuno detenerse en dos grandes manifestaciones suyas: una de ellas es la *liturgia* de la Iglesia, para la que todos los días son fiesta –*ferias*–; otra es la experiencia de quien ha conocido a un hombre santo. El que ha gozado de esa convivencia también conoce lo que es una pura fiesta. Por decirlo con

39. La alegría, que está intrínsecamente unida a la esperanza, es una convicción muy antigua, que se expresa a veces concediendo a la esperanza el color de la alegría, que es el verde. En cambio, la alegría del Cielo, superior a la esperanzada, se ilustra diciendo que es blanca.

términos de Santa Teresa, no cabe un santo encapotado: un santo triste sería es un triste santo.

Como dice el Crisóstomo, con una frase que preside un libro de Pieper, *ubi charitas gaudet ibi es festivitas*[40]. La fiesta consiste en la alegría del amor. Por eso es sumamente íntima y no un acontecimiento organizado, como se dice en algunos anuncios.

La aparición más alta de la alegría nos la proporciona el *acto de regalar*, que pertenece a la estructura del amor personal. Si la atención se centra en este acto, se nota enseguida que el regalo tiene una estructura triádica: primero, alguien regala, pero el regalo no se constituye como tal hasta que es aceptado; de manera que el acto de aceptar es tan generoso como el de regalar –no es una mera recepción–. Por tanto, el regalo en cuanto que tal surge del acto de donar y del acto de aceptar.

El regalo está al alcance del hombre; en el cristianismo incluso está institucionalizado en cierto modo en la llamada Fiesta de Reyes –en la Befana o Papá Noël–. Como en esta fiesta se nota, la intención de quien regala puede ser equivocada. Por ejemplo, regalar corbatas es sumamente difícil y, correlativamente, la aceptación puede ser forzada, por no ser acorde el estilo de la prenda con las preferencias de quien acepta[41]. Por eso, regalar no es un acto que dependa de la intención de una sola persona, pues así considerado, se frustra porque implica egoísmo. El que regala debe atender, ante todo, a la personalidad y conveniencias de quien ha de aceptar el regalo[42].

Ahora bien, en sentido primario, regalar es propio de Dios. La estructura triádica del amor personal, que se manifiesta en el regalo, es una sugerencia muy clara de la Trinidad divina. Cabe decir que los miembros de esta estructura son el dar, el aceptar y el don, los cuales se pueden apropiar a cada una de las tres personas divinas: el dar caracterizaría al Padre, la aceptación sería propia del Hijo y el don, del Espíritu Santo. Como ya se ha dicho, en el cristianismo la estructura triádica del amor personal tiene una traducción humana. El amor entre Dios y las criaturas

40. Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 9ª ed., 2007.

41. El profesor Jesús Arellano escribió hace años un bello artículo titulado "Los Reyes Magos son verdad", en el que ya sostiene una interpretación trascendental del regalo.

42. Falgueras alude a ello en su libro *El abandono final*, Málaga, Universidad de Málaga, 1999.

permite un desarrollo peculiar, atendiendo a lo que la teología tradicional llama *perichóresis* o *circumincessio*.

7. El amor de Dios a sus criaturas

La encíclica de Benedicto XVI titulada *Dios es amor* se ocupa, dentro de este alto asunto, de la antigua distinción de *eros-filía-ágape*, propuesta por los pensadores griegos, que carece de exacto paralelismo en el *Antiguo Testamento*. La palabra *eros* aparece tan sólo dos veces en el *Nuevo Testamento*, que prefiere claramente el término *agape*. Parece intención del Santo Padre en este documento dotar al *eros*, que sería el amor hacia lo alto, de la dignidad del *ágape*, que mira a lo inferior.

Se suele decir, como sostiene críticamente Nietzsche, que, con sus preceptos y prohibiciones, el cristianismo hace amargo lo más hermoso de la vida, que sería, según él, el *eros* como amor sexual. Pero esta condena es apresurada, pues el libro del *Cantar de los cantares*, uno de los textos más importantes del *Antiguo Testamento*, es un canto poético al amor esponsal, por más que no emplee la palabra *eros*. También es de señalar el alto aprecio por el matrimonio indisoluble, que es elevado por el cristianismo a la categoría de sacramento. Fuera del cristianismo, en cambio, el amor erótico es degradado con frecuencia por la poligamia, e incluso por la prostitución sagrada.

En este libro, tratando de evitar la contraposición entre el amor mundano y el oblativo, indicaré que la *intención posesiva* es una de las dimensiones del amor entre el Creador y la criatura, que lo asimila al amor marital, como se nota en el *Antiguo Testamento* al decir que Eva es parte del cuerpo de Adán, o que los hijos son de la madre. La misma idea es expresada por la sentencia bíblica "redemi te et vocavi te nomine tuo; meus es tu"[43].

También son de notar en el *Nuevo Testamento* las expresiones que excluyen la posesión amorosa; por ejemplo, la del *Apocalipsis* que declara

43. "Noli timere, quia redemi te et vocavi te nomine tuo; meus es tu"; *Is.,* 43, 1.

"porque eres tibio, y no caliente ni frío, voy a vomitarte de mi boca"[44]. Es aún más aguda la que denomina a la situación del condenado separación abismal[45].

Después del pecado la posesión divina sólo es posible mediante la redención, pues es imposible que Dios sea posesor del pecado. El hombre que ama a Dios, lo posee, en tanto que el Creador se le otorga. Es asimismo frecuente entre los cristianos la locución "Dios mío". La posesión de Dios por la criatura personal, que es imagen de Dios, está llamada a ser eterna, y ello la distingue netamente de la posesión de que son capaces las criaturas que tan sólo son vestigio. Paralelamente, el progreso de la vida interior es claramente superior a la mejora de las especies como consecuencia del proceso evolutivo.

La posesión divina es formalmente antecedida por la *donatio essendi*, que como acto creador es *ad extra*. Sin embargo, el carácter posesivo es íntimo al amor creador, pues, como suele decirse, Dios está en la criatura por esencia, potencia, y presencia. Sin ello no se explica que Dios busque la perfección de la criatura, pues si se desentendiera de ella, tal perfección no sería posible. Así se enfoca con más nitidez, por ejemplo, que la evolución dé lugar generalmente a formas vitales más altas, asunto ya advertido por Aristóteles, al descubrir en la realidad física la causa final, así como que Dios es el fin del cosmos.

Como ya se indicó, la *perichoresis* puede entenderse como amor trinitario posesivo, pues el estar de una persona en otra es el analogado primero de la posesión amorosa.

8. La Providencia

Primera tesis. La historia humana no es susceptible de culminación en virtud de sí misma. Puede proseguir indefinidamente, o terminar por

44. *Apocalipsis,* 3, 16.
45. Cfr. el pasaje del rico Epulón y el pobre Lázaro: *Lc.,* 16, 19-31.

influencia de un factor exterior. Ese final sería, obviamente, catastrófico, en cuanto extinguiría la historia.

La culminación de la historia sólo se puede entender como el logro perfecto de la relación entre las personas humanas. Pero el proceso histórico no parece unificable por las siguientes razones. En primer lugar, porque la multitud humana no posee un principio unificador capaz de lograr la plenitud de la vinculación personal. Ese principio unificador habría de ser una autoridad, pero ninguna autoridad humana puede ejercer una influencia intrínseca en la capacidad intelectual y amorosa de cada persona, por las que se establecen las relaciones dialógicas. El espíritu humano está cerrado a toda moción intrínseca que no sea la de su Creador. La autoridad humana puede establecer cierta organización, pero siempre en un plano inferior al orden de la dialogicidad humana.

Una segunda razón es que el hombre es mortal. Por eso es imposible la organización global de la dialogicidad de todos los hombres en la historia. La autoridad humana sólo puede organizar a los hombres que conviven, pero no a los muertos ni a los hombres futuros.

Una tercera razón se puede obtener al considerar la propuesta de culminación de la historia que se contiene en las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel. Ahora bien, siendo la historia el despliegue de la razón divina, constituye una teodicea: una justificación de Dios (idea que ya está en los comentarios de Lutero a la *Epístola a los filipenses).* Pero como no se puede eliminar el mal de la historia, Hegel lo entiende como lo negativo. Por eso, como dice Nietzsche, la gran osadía especulativa del idealismo alemán es poner el mal en Dios, pues el mal está en la historia.

El segundo supuesto es la noción de 'astucia de la razón'. La astucia de la razón significa que como los seres humanos no son enteramente racionales, la historia tiene que sacar partido de esa insuficiencia racionalizando lo que por parte de ellos es irracional. El Espíritu avanza hacia la eternidad dejando atrás a los hombres que han muerto (cuidar de los muertos es tarea de la familia, no del Estado). Pero esa culminación no es dialógica, puesto que es entendida por Hegel en términos de identidad sujeto-objeto, la cual no es interpersonal.

La culminación de la historia que Hegel propone es inferior a lo que ha de ser la plenitud tal como se formulado arriba. Es un inconveniente

inevitable si se sostiene que la racionalidad del proceso histórico es intrínseca al proceso. Se trata, en último término, de una razón necesaria, en la que la libertad es entendida como conocimiento de la necesidad. La razón dialéctica es necesaria; pero la razón histórica no puede serlo si la culminación es dialógica, puesto que sin libertad no tiene sentido la plenitud del orden dialógico (el modelo marxista tampoco es dialógico: tiene todos los inconvenientes del de Hegel).

Segunda tesis. De darse, la culminación de la historia ha de ser estrictamente post-histórica, pero esto exige admitir la libertad personal *post mortem*. No se pueden reunir todos los hombres si no coexisten más allá del tiempo.

Tercera tesis. Se desprende de las anteriores: si la historia es incapaz de culminar en aquello que la justifica –la plenitud dialógica de todos los hombres–, la prosecución de la historia es absurda.

En cambio, como se ha dicho, la plenitud de la historia constituye un orden completo, que sólo puede ser abarcado por la unidad que está por encima de todo orden, es decir, el *gobierno divino* entendido como *providencia*.

Por otra parte, la culminación del cosmos no es dialógica, sino lo que se llama *unidad de orden*, pero al culminar junto al hombre se trasciende la unidad de orden: son los ‘nuevos cielos y la nueva tierra’ de que habla el *Apocalipsis*. Si se considera el universo como asociado al hombre de acuerdo con la dimensión corporal de éste, la resurrección de la carne comporta una culminación del universo material superior a la que tendría si el hombre no hubiera sido creado.

Pero, además, la dialogicidad del hombre se incluye en la angélica. Por eso, Tomás de Aquino dice que, en su culminación, los hombres serán como ángeles[46]. La posibilidad de esa elevación estriba en que a los ángeles se les dieron los dones gratuitos en proporción con sus dones naturales, lo cual no acaece en los hombres[47]. La iluminación de un ángel por otro

46. *Summa Theologiae*, I, q. 108, a. 8.
47. *Summa Theologiae*, I, q. 108, a. 4, c.

acontece de dos maneras: fortaleciendo su virtud intelectiva y manifestándole una verdad más unitaria, que excede a su capacidad intelectual. Además, el ángel también puede inclinar la voluntad de otro inferior, en cuanto que le manifiesta algunos bienes que se ordenan a la bondad de Dios, mediante lo cual puede despertar en él amor a lo creado o a Dios *per modum suadentis.* A mi modo de ver, este modelo ha de ampliarse a la consideración de la *persona* angélica, ya que sólo en la *persona* se da la renovación de los dones gratuitos. Por eso las llamadas intimidades no hay que hay que entenderlas en sentido peyorativo, como hace Santo Tomás al exponer la noticia que recibe el ángel superior del inferior, y al hablar del lenguaje de los demonios.

Cuarta tesis. La intervención de Dios en la historia por la cual la orienta hacia su culminación es plena en la Encarnación del Verbo, desde la cual se inaugura la plenitud de los tiempos. La acción redentora de Cristo es aquella novedad según la cual el mal y el sufrimiento humano son redimidos: el pecado es vencido y el sufrimiento dotado de sentido. La falta de sentido de la culminación histórica se concreta en el sufrimiento, que es precisamente la ausencia de sentido que aparece ante la persona. Sólo el camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. El mal no está en Dios –como sostiene Hegel–, sino que al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre.